



INTERNATIONALE

WISSENSCHAFTLICHE BIBLIOTHEK.

XXII. Band.

INTERNATIONALE WISSENSCHAFTLICHE BIBLIOTHEK.

1. TYNDALL, J. Das Wasser in seinen Formen als Wolken und Flüsse, Eis und Gletscher. Mit 26 Abbildungen. 8. Geh. 4 M. Geb. 5 M.
2. SCHMIDT, O. Descendenzlehre und Darwinismus. Mit 26 Abbildungen. 2. verbesserte Auflage. Geh. 5 M. Geb. 6 M.
3. BAIN, A. Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen. Mit 4 Abbildungen. Geh. 4 M. Geb. 5 M.
4. BAGEHOT, W. Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen. Geh. 4 M. Geb. 5 M.
5. VOGEL, H. Die chemischen Wirkungen des Lichts und die Photographie in ihrer Anwendung in Kunst, Wissenschaft und Industrie. Mit 96 Abbildungen in Holzschnitt und 6 Tafeln, ausgeführt durch Lichtpausprocess, Reliefdruck, Lichtdruck, Heliographie und Photolithographie. Geh. 6 M. Geb. 7 M.

6. 7. SMITH, E. Die Nahrungsmittel. Zwei Theile. I. Feste Nahrungsmittel aus dem Thier- und Pflanzenreich. II. Flüssige und gasige Nahrungsmittel. Mit 19 Abbildungen. Jeder Theil geh. 4 M., geb. 5 M.

8. LOMMEL, E. Das Wesen des Lichts. Gemeinfassliche Darstellung der physikalischen Optik in fünfundzwanzig Vorlesungen. Mit 188 Abbildungen und einer farbigen Spectraltafel. Geh. 6 M. Geb. 7 M.
9. STEWART, B. Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre, gemeinfasslich dargestellt. Mit 14 Abbildungen. Geh. 4 M. Geb. 5 M.
10. PETTIGREW, J. B. Die Ortsbewegung der Thiere. Nebst Bemerkungen über die Luftschifffahrt. Mit 131 Abbildungen. Geh. 4 M. Geb. 5 M.
11. MAUDSLEY, H. Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken. Geh. 5 M. Geb. 6 M.
12. BERNSTEIN, J. Die fünf Sinne des Menschen. Mit 91 Abbildungen. Geh. 5 M. Geb. 6 M.
13. DRAPER, J. W. Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft. Geh. 6 M. Geb. 7 M.

14. 15. SPENCER, H. Einleitung in das Studium der Sociologie. Herausgegeben von Dr. Heinrich Marquardsen. Zwei Theile. Jeder Theil geh. 4 M., geb. 5 M.

16. COOKE, J. Die Chemie der Gegenwart. Mit 31 Abbildungen. Geh. 5 M. Geb. 6 M.
17. FUCHS, K. Vulkane und Erdbeben. Mit 36 Abbildungen und einer lithographirten Karte. Geh. 6 M. Geb. 7 M.
18. VAN BENEDEN, P. J. Die Schmarotzer des Thierreichs. Mit 83 Abbildungen. Geh. 5 M. Geb. 6 M.
19. PETERS, K. F. Die Donau und ihr Gebiet. Eine geologische Skizze. Mit 71 Abbildungen in Holzschnitt. Geh. 6 M. Geb. 7 M.
20. WHITNEY, W. D. Leben und Wachsthum der Sprache. Uebersetzt von Prof. A. Leskien. Geh. 5 M. Geb. 6 M.
21. JEVONS, W. S. Geld und Geldverkehr. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

VERGNÜGEN UND SCHMERZ.

ZUR

LEHRE VON DEN GEFÜHLEN.

VON

LÉON DUMONT.

AUTORISIRTE AUSGABE.



LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS.

1876.

INHALT.

Einleitung.

I.

Die Wahrheit hat einen ganz relativen Charakter. Sie bedeutet nichts als die Kraft, mit der eine Vorstellung sich unserm Geiste aufnöthigt; sie ist, mit andern Worten, der Stärkegrad der Thatsachen des Bewusstseins. Die Gesammtheit unserer Begriffe, unserer Meinungen, unserer Kenntnisse bildet für jeden von uns ein System von Phänomenen des Intellects, die sich gegenseitig bestimmen: die einen schliessen sich aus, die andern bedingen sich, die einen dulden sich gegenseitig nicht, die andern unterstützen sich. In unserm Innern bildet sich eine Art von lebendiger Concurrenz zwischen den Vorstellungen, ein Kampf für die Zulassung des Neuen und die Erhaltung des Bestehenden. Zwei sich widersprechende Vorstellungen können nicht gleichzeitig nebeneinander in uns wohnen, und wenn die eine sich unserm Bewusstsein aufdrängt, entweder durch ihre eigene Kraft oder dadurch, dass sie einer andern mit ihr verbundenen Gruppe von Vorstellungen Kraft entlehnt, so ist die Folge, dass sie die ihr entgegengesetzte als falsch ausschliesst. Die verschiedenen Grade in unserm Glauben und unsern Ueberzeugungen stimmen mit den verschiedenen Stärkegraden dieser

Thatsachen des Bewusstseins überein, von der unwiderstehlichen Gewissheit derjenigen Thatsachen an, deren Zurückweisung, d. h. deren Verneinung dem Geist unmöglich ist, bis zu den verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit derjenigen Thatsachen, deren Verneinung aus verschiedenen Gründen nur schwierig oder peinlich ist.

Wenn wir einen Augenblick das metaphysische Element des Gedankens, von dem wir weiterhin sprechen werden, beiseite lassen, so finden wir, dass die sinnlichen Wahrnehmungen diejenigen Thatsachen des Bewusstseins ergeben, die sich mit der grössten Kraft aufnöthigen. Sie sind in Wahrheit die regulirenden Thatsachen, mit denen alle andern Vorstellungen unter Strafe, als falsch ausgeschlossen zu werden, gehalten sind sich direct oder indirect in Uebereinstimmung zu setzen. Kein Begriff kann sich gegen die Kraft einer Wahrnehmung behaupten, wenigstens nicht bei dem, der die Wahrnehmung selbst vollzieht. Aber ausser den eigentlichen Wahrnehmungen gibt es gewisse Eindrücke der Einbildungskraft, gewisse Vorstellungen, die sich ebenfalls mit beträchtlicher Kraft aufnöthigen und welche diese Kraft meistens vergangenen oder möglichen Wahrnehmungen verdanken. Jeder Sinneseindruck hinterlässt im allgemeinen, wenn ihm eine hinlängliche Beachtung geschenkt wurde, eine Gewohnheit; was in der Wahrnehmung miteinander in Verbindung stand, findet sich alsdann in der Vorstellung mit einem schwer zu überbietenden Stärkegrad verbunden wieder. So erklärt sich der Glaube an die Existenz des Vergangenen und der äussern Welt. Der Glaube an das Vergangene ist nichts als der Stärkegrad, mit dem die Vorstellung eines Zeitpunkts, der dem unmittelbar gegebenen Moment fremd ist, sich andern Elementen einer Vorstellung beigesellt findet. Der Glaube an die Existenz einer äussern Welt ist der Stärkegrad, mit dem die Vorstellung eines dem Gebiet der unmittelbar gegebenen Vorstellungen fremden Ortes

sich andern Elementen einer Vorstellung zugesellt.* Man nennt demnach Erfahrungsthatsachen alle Vorstellungen die wir bewahrheiten, d. h. willkürlich evident machen können. Es sind das alle diejenigen, die wir zu Gegenständen der Wahrnehmung machen können, indem wir eine gewisse Zahl bekannter Bedingungen erfüllen. Eine Vorstellung, welche weder direct noch indirect auf eine Wahrnehmung gegründet ist, welche keine präcise Orts- und Zeitbestimmung einschliesst, ist nur die Vorstellung eines möglichen Dinges; es ist das eine reine Hypothese, der ein gewisser Grad von Glaubhaftigkeit beiwohnen, welche aber nur zur Gewissheit werden kann, wenn sie durch die Erfahrung bewahrheitet ist.

Die Wissenschaften sind nur die Systematisirung aller Thatsachen unsers Bewusstseins: Thatsachen der einfachen Beobachtung, Thatsachen der Erfahrung und Hypothesen. Eine gewisse Anzahl von Gelehrten möchte allerdings die Hypothesen völlig verbannen und ihre Studien auf die durch Erfahrung und Beobachtung gegebenen Thatsachen einschränken. Bis zu welchem Punkt ist ein solcher Ausschluss gerechtfertigt oder für den Fortschritt des menschlichen Geistes vortheilhaft? Wir müssen diese Frage stellen, weil wir in den Theorien, die wir über Lust und Schmerz zu entwickeln haben, nicht allein gewissen Hypothesen einen breiten Platz eingeräumt, sondern vor allem, weil wir die Metaphysik zugelassen haben, welche viele Gelehrte ganz zurückweisen möchten, da sie nur auf unmöglich zu erweisenden Hypothesen beruhe, und weil wir demnach die Anklage befürchten müssen, dass wir uns gegen die Principien und die Methode der wissenschaftlichen und positiven Philosophie vergangen haben.

* Siehe unsere Studie über die Theorie des Verstandes nach H. Taine in der „Revue politique et littéraire“ (24. Mai 1873).

Der Mensch ist von einem instinctiven, erblichen Bedürfniss erfüllt, sich die Welt und seine eigene Existenz zu erklären. Man kann diesen Instinct verdammen, zerstören wird man ihn niemals. Da wo uns die experimentellen Erklärungen im Stich lassen, sucht der menschliche Geist, von einem unwiderstehlichen Drang getrieben, nach hypothetischen Erklärungen. Dass dieselben provisorisch und precär sind, dass sie sogar von andern, ebenso provisorischen Hypothesen aufgehoben werden können, unterliegt keinem Zweifel, aber nichtsdestoweniger besitzen sie Kraft genug, um sich zu behaupten, bis sie in Widerspruch mit Erfahrungsthatsachen treten oder bis die Entdeckung der wahren Erklärung sie unnütz macht.

Der Hypothese fällt also die Aufgabe zu, die Lücken der Wissenschaft und der Philosophie provisorisch auszufüllen. Sie ist die Ursache der Verschiedenartigkeit der Systeme. Wie es zwischen zwei Punkten nur eine einzige gerade, aber unendlich viele krumme Linien geben kann, so kann es auch in Betreff jedes Gegenstandes, der den menschlichen Geist beschäftigen kann, nur eine einzige experimentelle, aber tausende von hypothetischen Erklärungen geben. Denn die Wahrnehmung ist constant, die Einbildungskraft aber verschiedenartig. Man kann in der Geschichte der Philosophie also zwei äusserste Perioden unterscheiden: die erste ist die der provisorischen Systeme, wo fast noch keine Erfahrungswahrheit bekannt war, wo fast nur Hypothesen aller möglichen Art herrschten, die andere die der positiven Wissenschaft und der definitiven Philosophie, wo keine Hypothesen mehr nöthig sein werden, wo der Mensch den Bereich der Erfahrung erschöpft haben wird; zwischen beiden muss man eine gemischte Periode annehmen, wo die Hypothesen und die Verschiedenartigkeit der Meinungen täglich ihr Gebiet verengert sehen, die experimentelle Wissenschaft und die Uebereinstimmung dagegen sich mehr und mehr entwickeln. Solches ist in zwei Worten

der Inhalt der Geschichte des menschlichen Geistes seit mehr als sechzig Jahrhunderten. War der Fortschritt langsam, so ist er wenigstens unbestreitbar, und wir haben jedenfalls den Zeitpunkt bereits hinter uns, wo die Summe der Erfahrung die Summe der Hypothesen zu überwiegen beginnt.

Während der Mensch die Erfahrung erwartet, kann er gut oder schlecht denken, vor allen Dingen muss er aber überhaupt denken. Selbst diejenigen Gelehrten, welche die Hypothesen aus ihren Untersuchungen zu entfernen beanspruchen, müssen sich ihrer bedienen, sobald sie ihr Studirzimmer verlassen. Sie können in dem gewöhnlichen Lebensverkehr weder handeln noch sprechen, ohne zu zeigen, dass sie, wie alle Welt, irgendein System von metaphysischen, moralischen, politischen, medicinischen, physiologischen oder andern Hypothesen stillschweigend anerkennen. Die Hypothesen dienen in Ermangelung eines Bessern dazu, provisorisch die Ideen zu coordiniren und zu klassificiren. Indem sie die allgemeine Meinung ausdrücken, erleichtern sie ohne Zweifel den Austausch der Gedanken und erfüllen die Rolle einer übereingekommenen Redeweise.

Aber darin liegt noch gar nicht, was sich am besten zur Vertheidigung der Hypothesen vorbringen lässt. Der grösste Vortheil, den sie bieten, ist, dass sie auf die Erfahrung zurückwirken und dass sie eine der fruchtbarsten Quellen wissenschaftlicher Entdeckungen sind. Sie sind gewissermaassen die Fackel der Induction, ohne welche der menschliche Geist in Unfruchtbarkeit verharren würde. Der ganze Verlauf der Induction beweisst dies. Sie beginnt mit einer auf Analogie gegründeten Vorstellung, dehnt hypothetisch auf neue Thatsachen aus, was durch andere Thatsachen eingegeben worden war und endigt mit einer sie bestätigenden Erfahrung. Ohne Hypothese würde Newton nicht die Gesetze der Schwerkraft entdeckt haben, und Goethe sagte mit Grund, dass eine schlechte Hypothese

immer noch besser sei als gar keine. Mindestens geben sie Anlass dazu, die Wahrheit durch Prüfung zu ermitteln; der Miserfolg der Erfahrung bleibt durch den Beweis, dass sie irriger Weise vorausgesetzt worden ist, mindestens für die Wissenschaft ein negativer Erwerb.

Es ist leicht einzusehen, warum hypothetische Vorstellungen für neue Ermittelungen so sehr förderlich sein können. Die Hypothesen bilden sich nicht rein willkürlich. Sie werden im allgemeinen eingegeben durch die Gesammtheit unserer frühern Erfahrungen oder der aus diesen Erfahrungen abgeleiteten Begriffe. Wie nun die Logik in ihrem Kern nichts anderes ist als das subjective Gegenstück der physischen oder vielmehr metaphysischen Gesetze, so finden sich natürlich auch die zwischen den Elementen unserer Vorstellungen durch uns hergestellten Beziehungen in Uebereinstimmung mit den wirklichen zwischen den Dingen bestehenden Beziehungen. Die verschiedenartigen, in Beziehung auf einen und denselben Gegenstand möglichen Vorstellungen bekämpfen sich in unserm Geiste, die Auswahl vollzieht sich zu Gunsten der stärksten, und die stärkste ist im allgemeinen diejenige, welche sich am besten mit den Wahrnehmungen oder frühern Erfahrungen verträgt und also die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, die richtigste zu sein. Je mehr die Wissenschaft fortschreitet und sich bereichert, desto weniger Irrthümer werden in hypothetischen Aufstellungen begangen, desto häufiger wird der Denker dahin geführt, schon auf den ersten Schlag die Wahrheit zu treffen.

Wir haben natürlich keinen Grund zu verheimlichen, dass unser Buch über den Schmerz und die Lust eine grosse Anzahl von Hypothesen enthält, d. h. von Behauptungen, welche noch nicht nachgewiesen sind und welche für den Augenblick auf experimentelle Weise auch nicht nachgewiesen werden können. Aber, um mit Montaigne zu reden, unser Buch ist wenigstens „*un livre de bonne foi*“. Vollständig frei von aller

Voreingenommenheit der Schule oder der Partei haben wir unsere Theorie sich von selbst in unserm Geiste als Resultante der verschiedenen, gegenwärtig in der Wissenschaft und Philosophie herrschenden Tendenzen entwickeln lassen, deren Bewegungen wir in den letzten zehn Jahren mit der gewissenhaftesten Aufmerksamkeit verfolgt haben. Neue Fortschritte werden eines Tages die Veranlassung werden können, dieselben Thatsachen auf andere Weise zu betrachten und zu erklären. Aber nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse erscheinen unsere Anschauungen uns als diejenigen, welche allen Analogien am meisten entsprechen und folglich die wahrsten sind. Wir glauben, dass sie, einmal richtig aufgefasst, sich auf gleiche Weise allen denjenigen aufdrängen werden, welche die Theorie der Evolution und der natürlichen Zuchtwahl annehmen, die Reduction des Ich in eine Reihe und in Gruppen von Thatsachen des Bewusstseins, die Zerlegung des Bewusstseins selbst in elementare Empfindungen, die Theorie vom Gleichgewicht der Kräfte, die Umbildung und Erhaltung der Kraft, die Wesensgleichheit der Empfindung und der Bewegung, das Empfindungsvermögen in den bewusstlosen Functionen des Organimus, die Erklärung der Instincte und der Fähigkeiten durch Gewohnheit und Erblichkeit, und endlich die neuen Methoden der physiologischen Analyse anerkennen, welche unsere Organe als reine Verbindungen von Elementen der Gewebe und ihre Functionirung als das Ergebniss von Bewegungen der Moleculen darstellen.

Es ist wahr, dass diese letztern Theorien theilweise wenigstens Hypothesen sind und dass sie eine sehr grosse Anzahl von Gegnern, namentlich in Frankreich zählen. Aber was uns betrifft, so erscheint uns als gewiss, dass sie nur von solchen bestritten werden, welche nicht recht in der Lage sind, ihren Werth zu würdigen und die verschiedenen Systeme der Gegenwart gleichmässig gegeneinander abzuwägen. Die neuen

Theorien laufen gewissen Ideenverbindungen entgegen, welche in der Menschheit seit vielen Jahrhunderten eingewurzelt sind und welche, obgleich selbst nur Hypothesen, die den Thatsachen weniger entsprechen und oft sogar widersprechen, gleichwol den Vortheil der Gewohnheit und das Privilegium des ersten Besitzers für sich haben. Sie bleiben die stärksten und gelten fortwährend als wahr bei allen denen, welche unfähig sind, ihre eigene Intelligenz kritisch zu untersuchen, sich von dem Einfluss der Ueberlieferungen und der Erziehung freizumachen und ein intellectuelles Leben von neuem, obwol gestützt auf den Erwerb der Vergangenheit, zu beginnen. Aber es ist leicht nachzuweisen, dass diese neuen Theorien trotz so vieler Hindernisse mit einer ungeheuern Schnelligkeit wachsen und dass der Tag nahe ist, wo sie, von der grossen Mehrheit der Gelehrten und Philosophen ihrerseits als die stärksten und wahrsten anerkannt, neuen Hypothesen einen ähnlichen Widerstand entgegensetzen werden wie der, welchen sie heute zu überwinden haben.

II.

Unsere Lehre über Lust und Schmerz bedingt eine gewisse Anzahl metaphysischer Begriffe. Es wird sich sogar weiterhin ergeben, dass die Aesthetik, d. h. die Wissenschaft von den angenehmen oder unangenehmen Modificationen des Gefühlsvermögens, ganz der Metaphysik angehört, wenn man die Anwendungen derselben auf die Fähigkeiten der Thiere und des Menschen ausnimmt. Es besteht gegenwärtig eine sehr lebhafte Abneigung gegen Studien dieser Art. Man betrachtet allgemein die Metaphysik als die am meisten hypothetische von allen Wissenschaften, wenn nicht gar als eine rein hypothetische Wissenschaft. Die Mehrzahl der nicht spiritualistischen Gelehrten fühlen eine tiefe

Verachtung für dieselbe. Indessen ist nicht zu übersehen, dass sich in dieser Beziehung eine bemerkenswerthe Reaction ankündigt. August Comte sogar, der Gründer der positivistischen Schule, anerkannte schon ausser den einzelnen Wissenschaften eine erste Philosophie und eine subjective Synthese, welche mit der Metaphysik gleichwerthig sind. Taine glaubt an die Möglichkeit einer Wissenschaft des Seins mit mathematischem Charakter; nun, die Metaphysik ist nichts anders. Stuart Mill beansprucht für die Psychologie eine von der Biologie unabhängige Stellung und ertheilt ihr damit zum grossen Theil einen metaphysischen Charakter. Herbert Spencer setzt die Theorie der Evolution, welche in unsern Augen einen metaphysischen Charakter trägt, an die Spitze aller Wissenschaften und stellt die Logik als abstracte Wissenschaft dar, als welche sie ebenfalls der Metaphysik angehört. G. H. Lewes endlich, einer der glühendsten Verehrer von Comte, der zwanzig Jahre hindurch die Metaphysik bekämpft und die Denker ermahnt hatte, ihre Kräfte nicht unnütz an unlösbaren Problemen zu verschwenden, hat sich soeben gänzlich seiner alten Vorurtheile begeben und in seinem letzten, in so vieler Hinsicht bemerkenswerthen Buch: „Die Probleme des Geistes und des Lebens“ die Absicht kundgegeben, den Standpunkt des Positivisten festhaltend, selbst die Grundlage einer neuen Metaphysik zu entwerfen.

Das Wahre an der Sache ist, dass die Metaphysik durch falsche Systeme und irrige Methoden in Verruf gebracht worden ist. Es ist kein ernster Grund vorhanden, sie als hypothetischer als die übrigen Wissenschaften anzusehen, denn alle haben angefangen wie sie und sie wird ohne Zweifel endigen wie alle andern. Alle sind Ansammlungen von Hypothesen gewesen, ehe sie die mehr oder minder positive Form annahmen, in der wir sie heute kennen. Es ist noch nicht lange her, dass Physik und Chemie wahre Romane waren, in der die Einbildungskraft vielleicht eine wichtigere

Rolle spielte als in der Metaphysik selbst. Montaigne hatte nicht so Unrecht, in den Wissenschaften seiner Zeit nur eine, in Trugschlüsse eingekleidete Poesie zu erblicken und ihnen vorzuwerfen, dass sie nicht dasjenige lehrten, was sie sähen, sondern was sie erdichteten, dass sie die Wahrheiten, in deren Besitz sie nicht seien, durch selbstersonnene Chimären ersetzten und dass sie auf diese Weise den Frauen glichen, welche die Fülle, die die Natur ihnen versagt, durch Watte ersetzten. Man kann allerdings dasselbe von der Metaphysik sagen, aber es liegt kein Grund vor, mehr von ihr zu sagen.

Es fehlt übrigens viel daran, dass die Metaphysik nur auf Hypothesen beruhe. Wenn es irgendeine Thatsache von brutaler Gewissheit gibt, so ist es die, dass überhaupt irgendetwas existirt, und die Vorstellung des Seins kann nicht als Hypothese betrachtet werden. Das Gleiche gilt von den Vorstellungen von Zeit, Raum, Kraft, Ursache, Bewegung, Quantität, Empfindung. Die Metaphysik ist gerade die Wissenschaft dieser Vorstellungen und sie ist nur hypothetisch, wenn sie auf die Allgemeinheit der Thatsachen der Natur ausdehnt, was als absolut gewiss nur von den Thatsachen gilt, welche dem menschlichen Bewusstsein zugänglich sind. Sie ist aber gleichwol genöthigt diese Ausdehnung vorzunehmen, um dem logischen Grundsatz der Induction zu gehorchen, welche eine fruchtbare Quelle von Entdeckungen ist und welche darin besteht, ein Gesetz soviel wie möglich zu verallgemeinern, bis man dabei in Widerspruch mit irgendeiner Thatsache geräth.

Es gibt indessen einen fundamentalen Unterschied zwischen den metaphysischen Wissenschaften und den übrigen, und da dieser Unterschied noch niemals genau formulirt worden ist, so möge uns gestattet sein, hierauf etwas näher einzugehen. Alle Wissenschaften, soviel deren überhaupt möglich sind, haben zum Gegenstand die Thatsachen, deren Inbegriff das Bewusstsein

bildet und welche im Wesen nur Gruppen und Reihen von elementaren Empfindungen sind. Aber alle physischen Wissenschaften (die Chemie, die eigentliche Physik die Biologie, die Sociologie) haben diese Vorstellungen zum Gegenstand nur, insofern dieselben als in der Wahrnehmung möglich vorgestellt werden können, mit andern Worten, insofern sie der Erfahrung entsprechen und, unter gewissen Bedingungen, zu bewahrheiten sind. Die metaphysischen Wissenschaften dagegen haben diese selben Vorstellungen zum Gegenstand, aber indem sie dieselben als reine Thatsachen des Bewusstseins betrachten, abgesehen von jedem Vorstellungswerth und ohne sich um ihre Beziehungen zu vergangenen oder möglichen Wahrnehmungen zu bekümmern. So beherrschen die mathematischen, die logischen oder mechanischen und — fügen wir hinzu — die ästhetischen Gesetze des Schmerzes und der Lust den ganzen Inhalt unsers Bewusstseins, ohne dass wir uns darum zu kümmern haben, ob sie einen Vorstellungswerth besitzen oder nicht, oder ob sie einer objectiven Realität entsprechen. Die metaphysischen Gesetze sind folglich allgemeiner als die übrigen, denn diejenigen Thatsachen des Bewusstseins, welche einen Vorstellungswerth besitzen, d. h. Correlate von Möglichkeiten der Wahrnehmung sind, bilden nur eine Abtheilung unter den Thatsachen des Bewusstseins. Daraus folgt, dass alle andern Wissenschaften particuläre Wissenschaften sind, dass sie nur Bezug haben auf gewisse Klassen von Objecten, während die metaphysischen Wissenschaften in Bezug auf unser eigenes Bewusstsein einen Charakter von Universalität haben.

Wenn die metaphysische Gewissheit nicht direct aus der Erfahrung stammt, so wird sie doch durch sie vermittelt; denn jede empirische Thatsache, Wahrnehmung oder Vorstellung, enthält ein metaphysisches Element. Die Wahrnehmungen, die Erfahrungen sind selbst Thatsachen des Bewusstseins, Empfindungen, ehe sie Wahrnehmungen oder Erfahrungen sind, und auf dem Grund

aller physischen Vorgänge liegt nothwendigerweise ein Element der Metaphysik. Dieses metaphysische Element ist nicht, wie die Spiritualisten glauben, als eine durch die Reflexion unmittelbar ermittelte Thatsache des Bewusstseins erkannt, sondern durch einen Process der Analyse und Abstraction, der sich auf alle objectiven und Erfahrungsthatsachen erstreckt. So unterscheiden sich die metaphysischen Wissenschaften von den übrigen nur dadurch, dass sie abstracter sind und dass sie jedes reale, physische, wahrnehmbare oder vorstellbare Element aus sich entfernen. Wenn sie weniger klar sind, so liegt das daran, dass sie einen grössern Aufwand von Abstraction beanspruchen. Aber einmal losgelöst von der Vielfältigkeit des Empirischen hat der metaphysische Rest desshalb nicht weniger seine Gewissheit. Es wird sogar allgemein zugegeben, dass die mathematischen Wissenschaften und die Logik mehr einleuchtende Gewissheit besitzen als die Physik und die Chemie. Das liegt daran, dass es unmöglich ist, eine Empfindung als Empfindung, eine Thatsache des Bewusstseins als Thatsache des Bewusstseins zu bestreiten, während der Vorstellungswerth dieser selben Thatsache, ihre Beziehung mit möglichen Wahrnehmungen oder mit der Erfahrung ein viel verwickelteres Verhältniss bedingt und daher gewissen Ungenauigkeiten und folglich einigem Zweifel unterliegen kann.

Die metaphysischen Wissenschaften (d. h. die Metaphysik im engern Sinn, die Logik, die allgemeine Bewegungslehre und die Aesthetik) haben die Aufgabe, die Beziehungen der Phänomene zum Sein zu bestimmen. Die physischen Wissenschaften (d. h. die Physik im engern Sinn, die Chemie, die Biologie, die Sociologie) haben zu ihrem Gegenstand die Beziehungen der Erscheinungen unter sich. Die erstern studiren das Phänomen, die letztern die Phänomene. Die metaphysischen Wissenschaften haben nicht die Gesetze irgendeiner Bewegung, irgendeiner Empfindung, irgendeiner Kraft, irgendeiner Ursache, irgendeiner wirklichen

Quantität festzustellen, sondern sie haben die Bewegung, die Kraft, das Empfindungsvermögen, die Causalität, die Quantität zu definiren und sie betrachten alle diese Vorstellungen als die allgemeinen Merkmale des Seins.

Die Gegner der Metaphysik sagen mit Unrecht, dass wir nichts von Gott noch von dem Sein an sich selbst wissen können. Es ist unmöglich, das Sein von seiner Phänomenalität zu trennen, und alle Wissenschaften, welche entweder das Phänomen im allgemeinen oder ein einzelnes Phänomen studiren, sind im letzten Grunde nur die Wissenschaft vom Sein in seiner Wesenhaftigkeit oder in allen seinen Formen.

Der Ausdruck der Causalität dient dazu, die Beziehungen der Phänomene unter sich zu bezeichnen. Aber die Beziehung der Causalität selbst oder der Phänomenalität zum Sein muss mit einem andern Ausdruck, nämlich dem der Schöpfung, bezeichnet werden. Wenn man sagt, dass Gott die Welt schafft, so bedeutet dies, dass das Sein sich durch die Gesammtheit der Erscheinungen, welche die Welt ausmachen, offenbart. Der Ausdruck der ersten Ursache hat nicht dieselbe Genauigkeit und führt dazu, Gott auf die Stufe einer Erscheinung zu erniedrigen. Die Mehrzahl der Deisten, welche ihn nach dem Vorbild der menschlichen Intelligenz erfassen, verfahren so. Ihr Gott, welcher in einem bestimmten Augenblick eine Welt bildet, die ausser ihm bleibt, wie es ein Künstler thun würde, gleicht im Grunde einer Kraft oder einem System von Kräften, welches einem andern System einen Theil seiner Bewegung mittheilt. Freilich behaupten sie, dass Gott eine besondere Substanz sei, welche andern besondern Substanzen Leben und Bewegung mittheile. Aber abgesehen davon, dass diese Mehrzahl von Substanzen in Widerspruch steht mit ihren eigenen Theorien, denenzufolge Gott unendlich und absolut ist, so ist dies Verhältniss auch nicht zu begreifen. Man

kann die Wirkung einer Substanz auf eine andere, die Mittheilung von Bewegung nicht verstehen, wenn man nicht zugibt, dass etwas von der einen Substanz ausgeht, um in die andere überzugehen; dieses Etwas würde eine dritte Substanz sein und es ergäbe sich also das Resultat, dass eine Substanz mehrere enthalten könne, was absurd sein würde. Die ganze Geschichte des Spiritualismus enthält eine lange Reihe vollkommen vergeblich gebliebener Anstrengungen, mittels derer diese vorgebliche Wirkung einer Substanz auf die andere und insonderheit des Geistes auf die Materie oder umgekehrt begreiflich gemacht werden sollte. Aber die materialistische Doctrin bietet dieselben Schwierigkeiten. Von dem Augenblick an, wo man ein Atom als eine unabhängige Substanz betrachtet, lässt sich nicht verstehen, dass es den Zustand eines andern Atoms, in welchen es nicht einzudringen vermag, verändern kann. Die Umwandlung der Kräfte, die Mittheilung der Bewegung lassen sich nur begreifen im Schos einer einzigen Substanz, d. h. des absoluten Seins.

Alle Beziehungen der Causalität zwischen den Phänomenen sind nothwendige, während die schöpferischen Beziehungen zwischen dem Sein und dem Phänomen frei sind. Jedes Phänomen hat in Wirklichkeit seinen Grund in andern Phänomenen und ist nur die nothwendige Umformung derer, die sie verursacht haben. Das Sein dagegen ist so, wie es ist, durch sich selbst, es ist unabhängig von allem und hat keine Ursache. Nun heisst die Freiheit, in dem metaphysischen Sinn des Wortes, so viel wie: nicht verursacht sein, durch sich selbst sein. Diejenigen, welche behaupten, dass der Mensch, als Phänomen, frei in seinen Handlungen ist, wollen sagen, dass er im Stande sei, die Initiative seiner Thätigkeit zu nehmen, ohne das diese Thätigkeit die Umformung anderer Phänomene sei, dass er mit einem Wort eine gewisse Summe von Bewegung erschaffen, sie *e nihilo* hervorbringen könne. Solches

ist die tiefste Definition, welche jemals vom freien Willen aufgestellt worden ist. Wenn der Mensch den freien Willen hätte, so würde er im Stande sein, die in der Natur existirende Summe von Bewegung zu verändern, die allgemeine Thatsache der Erhaltung der Kraft aufzuheben, eine gewisse Quantität von Kraft in nichts zu verwandeln, oder eine gewisse Quantität von Bewegung *e nihilo* zu schaffen. Diejenigen, welche der Ansicht sind, dass der freie Wille in dem Vermögen bestehe, nicht die Quantität, sondern nur die nothwendige Richtung der Kräfte zu modificiren, vergessen, dass eine neue Kraft erforderlich ist, um die Qualität einer Kraft zu verändern. Jede Veränderung in der natürlichen Richtung der Kräfte würde bei dem, der mit der absoluten Initiative für dieselbe ausgerüstet wäre, das Vermögen voraussetzen, eine neue Quantität von Kraft zu erschaffen. Das käme also wieder auf das Vermögen hinaus, die Quantität der Kraft in der Natur zu verändern. Aber der Mensch hat dies Vermögen nicht, weil er nur ein Inbegriff von Erscheinungen ist, eine Organisation, welche lediglich den äussern Gegenständen die Kräfte, welche sie von aussen empfangen hat, umgewandelt und modificirt gemäss den Verhältnissen dieser Organisation, wiedererstattet.

Und dennoch hat der Mensch in sich das Bewusstsein der Freiheit, weil jede der elementaren Empfindungen, welche jeden Augenblick sein Bewusstsein ausmachen, das Bewusstsein des Seins enthält und weil das Sein frei ist. Das Sein zieht seine Wesenhaftigkeit aus sich selbst, es macht seine Phänomenalität ohne irgendetwas, *e nihilo.* Daher kommt es, dass jeder sich frei fühlt, insofern er dem Sein angehört, und gleichzeitig bedingt in allem, was der Erscheinungswelt angehört. Eine gesunde Philosophie muss also ebenso gut die strengste physische Nothwendigkeit als die absoluteste metaphysiche Freiheit anerkennen. So löst sich ein Problem, das so alt wie die Wissenschaft ist und das man bisher nicht lösen konnte, weil man

umgekehrt die Freiheit in den Erscheinungen suchte und die Nothwendigkeit in der Entfaltung der Substanz.

Man wird im Fortgang dieses Werks sehen, dass Lust und Schmerz die subjectiven Seiten der Causalität in ihrer innerlichsten Thätigkeit sind, ebenso wie die Empfindung die subjective Seite der Bewegung ist. Es folgt daraus, dass die Untersuchung dieser oder jener besondern Lust, dieser oder jener Gattung von Schmerz und z. B. die Untersuchung der Gefühle, deren Schauplatz das Bewusstsein des Menschen ist, in die subjective Physik, d. h. in die Psychologie untergebracht und als ein Kapitel der Biologie angesehen werden kann. Die Darstellung der Umstände, welche je nach den Orts- und Zeitverhältnissen das Gefühlsvermögen und den Geschmack modificirt haben, würde zur Anthropologie gehören. Aber wir werden ausserdem zu zeigen haben, dass, nach allen Analogien zu urtheilen, Lust und Schmerz ebenso wie das Gefühlsvermögen eine viel grössere Ausdehnung als das Bewusstsein des Cerebrospinalsystems haben, dass sie bei allen Veränderungen der Kraft, selbst in der anorganischen Welt, vorzukommen scheinen, dass ihr Bereich subjectiv dem der allgemeinen Bewegungslehre entspricht und dass folglich die Aesthetik im universellen Sinn, als Wissenschaft der Gefühle von Lust und Schmerz in ihrer höchsten Allgemeinheit, eine metaphysische Wissenschaft ist, die Wissenschaft einer der Attribute des absoluten Seins. Wir haben demnach unser Buch in zwei Abtheilungen getheilt: die erste, die allgemeine Analyse, umfasst die metaphysische Untersuchung des Gefühlsvermögens, die zweite, die Synthese, geht auf den eingeschränktern Gesichtskreis der Psychologie ein und betrachtet die verschiedenen Gattungen von Lust und Schmerz so wie sie sich im Bewusstsein des Menschen und der Thiere zur Erscheinung bringen.

III.

Die Wissenschaft der Lust und des Schmerzes ist bisjetzt nur ungenügend bearbeitet worden. Die Physiologen haben sich fast nur mit dem Schmerz allein befasst und auch diesen haben sie nur als ein Symptom studirt, oder aus dem Gesichtspunkt der Anästhesie, d. h. der Bedingungen betrachtet, welche das Ich verhindern seiner (des Schmerzes) bewusst zu werden. Von der Natur der Gefühlsbewegung selbst wissen sie nichts oder beinahe nichts. Die Metaphysiker und Psychologen ihrerseits haben die Affecte an die zweite Stelle verwiesen und sich mit ihnen nur nebensächlich beschäftigt. Diese Vernachlässigung hat in Bezug auf die schönen Künste eine Menge mehr oder weniger mystischer Theorien begünstigt und ausserdem den Uebelstand im Gefolge gehabt, eine gefährliche Lücke in unserer Wissenschaft der Thatsachen des Weltganzen zu lassen. Denn die Erforschung eines Theils der Philosophie ist die Bedingung einer fruchtbaren Erforschung aller übrigen; alle unterstützen sich und klären sich gegenseitig auf und man lässt nicht ungestraft Lücken in einem Gewölbe, in welchem jeder Stein alle übrigen trägt und unterstützt.

Die Gleichgültigkeit der Gelehrten für das theoretische Studium der Lust und des Schmerzes scheint ihre Ursache in gewissen Ideenverbindungen zu haben, die sehr verbreitet, obgleich sehr oberflächlich sind. Die Sprechweise der Analyse, die exacten Definitionen, die streng philosophischen Formeln misfallen in dieser Materie mehr als in jeder andern und von den Aesthetikern sind immer nur solche bei dem Publikum, namentlich in Frankreich, beliebt, welche über die Regungen des Geschmacks in einem Geiste und nach Methoden schreiben, welche dem Geist und der Methode der Wissenschaften völlig entgegengesetzt sind. Ein sehr verbreiteter Irrthum, welcher die Folge der

alleroberflächlichsten Ideenverbindungen ist, erhebt den Anspruch, dass der Stil und die Behandlungsweise in Uebereinstimmung mit dem Gegenstand der Behandlung stehen müssen. Man nimmt Anstoss daran, dass ein Schriftsteller ernsthaft eine Theorie des Lachens vorträgt, dass er das Gefühl des Erhabenen analysirt, ohne sich bis zur höchsten Beredtsamkeit emporzuschwingen, oder dass er eine so wechselnde Sache wie die Anmuth auf präcise Definitionen zurückführen will. Wenigstens sind unsere ersten Untersuchungen über die Lustgefühle in diesem Geist in der „Revue de l'Instruction publique" (4. Februar 1864), welche als Ausdruck des Standpunkts der französischen Hochschulen betrachtet werden kann, aufgenommen worden. „Es ist kaum zu glauben", sagte dort Herr Vapereau, „dass ein Gegenstand von so zarter, leichter Beschaffenheit eine solche Entfaltung philosophischer Gelehrsamkeit verträgt. Welcher Luxus der Methode! Welche Aufthürmung von Theorien! Wird die Anmuth nicht entsetzt die Flucht ergreifen vor den schweren und gewaltigen Maschinen, welche in Bewegung gesetzt werden, um ihr ein kleines Heiligthum zu errichten (!!)? ... Welche Gemeinschaft kann bestehen zwischen diesen dunklen Ausgeburten der Metaphysik und dem lebendigen, zarten Wesen der Anmuth? ... Diese ästhetischen Abhandlungen, bei denen die Methode so eifervoll solchen winzigen Resultaten nachstrebt, erinnern mich an das Wort Joseph de Maistre's in Betreff des *Novum organum*: er sagte, dass Bacon einen Hebebaum anwende, um Kohlköpfe herauszuziehen. Er fügte hinzu, dass der Hebebaum gleichwol ein gutes Instrument sei, nämlich da, wo er hingehöre. Diejenigen, die das Schöne, das Anmuthige derartig wissenschaftlich behandeln, nehmen nicht einen einfachen Hebebaum, sie bauen sich eine ganze senkrechte Winde, um Blumen zu pflücken."

Der Unwille des Herrn Vapereau beweist lediglich, dass er die Frage nicht begriffen hat. Die wahre Aesthetik, die Wissenschaft der Lust im allgemeinen

und des Schönen im besondern, hat niemals den Zweck, Blumen zu pflücken. Zwischen der Anmuth und einer Theorie der Anmuth, zwischen der Schönheit und einer Lehre vom Schönen, zwischen dem Lächerlichen und einer Lehre vom Lachen ist derselbe Unterschied, wie zwischen einem Blumenstrauss und einer Abhandlung über Botanik oder Pflanzenphysiologie. Einem Schriftsteller als Fehler anrechnen, dass er über die Anmuth Theorien entwickelt, die an sich wenig anmuthig oder dass er über das Lachen Gesichtspunkte aufstellt, die nichts weniger als Scherze sind, ist ebenso sinnlos als einem Botaniker vorwerfen, dass sein Stil nicht so blumenreich ist wie die von ihm behandelte Materie oder sich darüber beklagen, dass eine Abhandlung über die Harmonie oder den Contrapunkt nichts Harmonisches oder Melodiöses enthalte. Von dem Augenblick, wo die Wissenschaft an solche Probleme herantritt, muss sie ihre Sprache und Methode anwenden, und da die Philosophie die Systematisirung aller unserer Gedanken ist, da sie nicht bestehen kann ausser unter der Bedingung, dass sie alle Thatsachen umfasst, so kann sie gar nicht von ihrer Sphäre Erscheinungen ausschliessen, welche eine mehr oder minder mystische Sentimentalität ihrer Beobachtung entziehen möchte.

Denselben Ideenverbindungen ist die Schuld beizumessen, wenn die Forschung sich immer mehr mit dem Schmerz als mit der Lust beschäftigt hat. Man hat ohne Widerrede den Untersuchungen der Physiologen die Ursachen des Schmerzes, den wir verabscheuen, überlassen; aber in Betreff der Lust besteht eine allgemeine Besorgniss, dass ähnliche Untersuchungen, angewandt auf die zartesten und edelsten Genüsse, die Quelle derselben austrocknen könnten. Man betrachtet sie wie kostbare Illusionen, die zu beleuchten man sich hüten muss, und die Kunstkritik hat sehr häufig die Behauptung aufgestellt, dass die Künstler in Gefahr ständen, einen Theil ihres Genies einzubüssen,

wenn sie das Geheimniss der Gefühle kennen lernten, welche sie zu erregen suchen. Die Lust am Schönen insbesondere wird häufig als etwas Undefinirbares vorgestellt, als „ein ich weiss nicht was“, dessen höchster Werth und Vorzug eben darin besteht, im Verborgenen zu bleiben, wie die Quelle jenes ägyptischen Flusses, die nur um so berühmter ist, weil sie noch nicht entdeckt worden ist oder wie jene unbekannte Gottheit der Alten, die man nur verehrte, weil man sie nicht kannte.* Aber diese exclusiven Ansichten sind in keiner Weise begründet. Die Wissenschaft der Lust zerstört nicht den Geschmack an der Lust sowenig wie die Wissenschaft der Moral die geselligen Instincte auslöscht. Es kann der Fall eintreten, dass das dichterische oder künstlerische Genie mit dem philosophischen in demselben Individuum sich nicht recht verträgt, aber das liegt einzig daran, dass eine jede derartige Geistesrichtung ein Vorherrschen ganz verschiedenartiger Gewohnheiten oder Ideenverbindungen zur Voraussetzung hat; und ebenso wie die Philosophie das Recht hat, neben der Kunst zu existiren, ebenso behält die Wissenschaft der Lust das Recht sich in Gegenwart des Geschmacks zu zeigen. Uebrigens beweisen die Beispiele von Plato, Leonardo da Vinci, Goethe, Schiller, Lessing, Voltaire, Diderot und vielen andern, dass Untersuchungen über die Natur der Gefühle nicht so unverträglich mit der Gabe künstlerischer Erfindung sind, als man glauben sollte. Zeigt der berühmte „Lettre sur l'imposteur“ nicht, dass Molière selbst sich psychologisch Rechenschaft zu geben versucht hatte über die Natur und die Ursachen des Gefühls des Lächerlichen? Aber selbst wenn man zugeben wollte, dass die ästhetischen Theorien unnütz für den Künstler oder Poeten sind, so sind sie doch, abgesehen von der bedeutenden Stelle die sie in der Philosophie einneh-

* Bouhours, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, V.

men, unentbehrlich für den Kritiker. Sie allein können ihn leiten in der Begründung seines Urtheils über den Werth eines Werks. Gerade weil die Wissenschaft der Lust im allgemeinen zu sehr vernachlässigt wird, ist die Kunstkritik, die jedes festen Grundes entbehrt, nach der Politik und Moral die grösste Quelle hochtrabender Redensarten geworden, die es in der Literatur überhaupt gibt. *Sunt verba et voces, praetereaque nihil.*

Eine andere, nicht minder verbreitete Meinung betrachtet die Erscheinungen der Lust und des Geschmacks als primitive Thatsachen, deren Reduction und folglich deren Definition unmöglich ist. Da sie als wesentlichen Charakterzug haben, relativ und wechselnd zu sein, da das was dem einen gefällt dem andern nicht gefällt, da das Angenehme nach Zeit und Ort wechselt, so kehren dieselben Vorgänge nicht unter denselben Umständen wieder und es scheint ganz natürlich, dass man daraus die Unmöglichkeit folgert, genau zu bestimmen, wann und warum diese Erscheinungen auftreten, mit einem Wort, ihre Gesetzmässigkeit festzustellen. Nichts ist an sich angenehm; nichts ist schön, lächerlich, anmuthig für alle Menschen, die Eindrücke können sich in verschiedenen Augenblicken für denselben Menschen in Betreff desselben Gegenstandes verschieden gestalten. Kein Gefühl der Lust ist unveränderlich mit dieser oder jener Wahrnehmung verbunden. Dieselbe Wahrnehmung kann wechselsweise von Lust, Schmerz oder Gleichgültigkeit begleitet sein. Wir haben folglich im Verlauf dieses Werks zu zeigen, dass diese Verschiedenartigkeit die Theorie nicht ausschliesst, und dass es möglich ist die Regelmässigkeit auf dem Grund aller dieser Abweichungen wiederzufinden.

Plato und Aristoteles haben im Alterthum die Grundlage einer Theorie der Lust und des Schmerzes geschaffen, aber obwol ihre allgemeinen Sätze über diese Materie keineswegs werthlos sind, so sind sie

doch nur unvollkommen entwickelt und sozusagen untergegangen in der Gesammtheit ihrer philosophischen Werke. Bis zum 17. Jahrhundert scheinen die berühmtesten Philosophen mit wenigen Ausnahmen in der That nicht einmal eine Ahnung von dem Vorhandensein dieser alten Theorien gehabt zu haben. Von da ab findet man in den Werken von Gassendi, Hobbes, Spinoza oder von ihren Schülern einige Anfänge von Definitionen. Das was von den Psychologen der übrigen Schulen wie Descartes, Leibniz, Wolf über Lust und Schmerz geschrieben worden ist, hat nur wenig Nutzen für die Wissenschaft gehabt, da es auf ein ausschliessliches und mangelhaftes Princip gegründet war. Kant selbst, der einen so wesentlichen Fortschritt anbahnte, indem er die Erscheinungen des Gefühlsvermögens definitiv von denjenigen des Erkennens und des Wollens trennte, hatte über die Natur der erstern nur beschränkte und unvollständige Anschauungen, welche nach ihm die meisten deutschen Philosophen beirrt haben. Die französischen und englischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts waren glücklicher und öffneten den wahren Weg, aber im 19. Jahrhundert verdunkelte die spiritualistische Reaction wieder alle Thatsachen der Lust und des Schmerzes mit Ausnahme derer des Schönen und des Erhabenen. Es gibt indessen einige Ausnahmen: in Deutschland hat die Herbart'sche Schule einige bemerkenswerthe Arbeiten über die Lust- und Schmerzgefühle aufzuweisen; wir empfehlen namentlich eine Schrift von Nahlowsky (Das Gefühlsleben. Leipzig 1862). In England hat der berühmte schottische Psychologe, Sir William Hamilton, in seinem Leitfaden der Metaphysik den Versuch gemacht der Analyse dieser Gefühle die Stelle anzuweisen, welche ihr zukommt. Wir haben in einer 1862 veröffentlichten kleinen Abhandlung über die Ursachen des Lachens seine Ideen in Frankreich mitgetheilt. Seit jener Zeit ist ein gelehrtes kleines Buch von Bouillier erschienen „Du plaisir et de la douleur“ (1865).

Wichtige Beobachtungen verdanken wir auch den zeitgenössischen englischen Positivisten, Herbert Spencer, Bain und endlich Darwin, dessen vortreffliches Werk über den „Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren“ alle Welt kennt.

Mehrere Theile des jetzt von uns veröffentlichten Werks sind einzeln in der „Revue scientifique“ (vom 3. Mai und 8. November 1873, 14. Februar 1874 und 20. Februar 1875) erschienen.

ANALYTISCHER THEIL.

ERSTES KAPITEL.

Definitionen.

Auf dem ganzen philosophischen Gebiet gibt es vielleicht keinen Theil, dessen Terminologie weniger bestimmt festgesetzt wäre als die Wissenschaft der Lust und des Schmerzes. Die Mehrzahl der Ausdrücke, deren wir uns bedienen müssen, sind mit Zweideutigkeiten behaftet. Namentlich gilt dies vom Gefühl und vom Affect und von den Gemüthsbewegungen (*Emotions*).

In seiner allgemeinsten Anwendung ist Gefühl beinahe gleichbedeutend mit Bewusstsein. Das Wort bezeichnet, ausser den Vorgängen von Lust und Schmerz, Kenntnisse, Instincte, Leidenschaften, Wünsche und selbst die Zustände des Glaubens und der Gewissheit. Wenn man sagt: „so ist mein Gefühl", so versichert man, dass man eine solche Meinung habe, dass sich irgendein Begriff uns als wahr aufdrängt. In der Schule von Descartes heissen Gefühle (*Sentiments*) alle Vorstellungen, welche uns durch die Sinne oder die Einbildungskraft zukommen, in der von Condillac sind

es die elementaren, primitiven und unbestimmten Formen, welche allen unsern Vorstellungen als Grundlage dienen. Kurz, der Ausdruck Gefühl kann also für alle Thatsachen von Lust und Schmerz wie auch für die des Bewusstseins angewandt werden, aber er kann sie nur ausdrücklich bezeichnen, wenn er von gewissen Bestimmungen begleitet ist. Eine viel eingeschränktere Bedeutung ist demselben indessen von der Schule Herbart's und von Sir William Hamilton beigelegt worden. Diese Philosophen haben versucht eine gewisse Gattung von Lust und Schmerz mit diesem Ausdruck ausschliesslich zu belegen: nämlich nur diejenigen, welche die Functionen des Verstandes und der Einbildungskraft begleiten, im Gegensatz zu denjenigen, welche im Gefolge der blossen Wahrnehmungen oder Sinneseindrücke auftreten; für letztere sollte der Ausdruck: Empfindung gelten. Wir selbst hatten in unserer Abhandlung: „Ueber die Ursachen des Lachens" (1862) diese Unterscheidungen angenommen, aber wir haben seitdem uns überzeugen müssen, dass sie willkürlich waren und dass sie nicht definitiv beibehalten werden durften. Einerseits wird das Wort Gefühl jeden Augenblick in einem ganz andern Sinn angewandt, andererseits sehen wir, seit der Fortschritt der Psychologie das Bewusstsein auf Gruppen und Reihen von Erscheinungen reducirt hat, uns genöthigt, um uns den Analogien und Ueberlieferungen der metaphysischen Analyse entsprechend zu verhalten, das Wort Empfindung auf alle elementaren Vorgänge auszudehnen, aus denen die Intelligenz sich zusammensetzt.

Wir werden in diesem Buche den Ausdruck: Gefühl auf alle Arten der Lust oder des Schmerzes ausdehnen, welches auch ihre Ursache sein möge. In diesem Sinne entspricht derselbe genau dem französischen Ausdruck *sensibilité.*

Jouffroy bezeichnete als Gefühl *(Sensibilité)*: „die Empfänglichkeit für angenehme oder unangenehme,

durch alle innern oder äussern Ursachen vermittelte Eindrücke und die Fähigkeit auf dieselben durch Impulse von Liebe oder Hass, Wunsch oder Hoffnung, welche das Princip aller Leidenschaften sind, zu reagiren.“ Der erste Theil dieser Definition erscheint uns richtig, aber der letztere ist überflüssig und würde zur Folge haben, dass zu dem Gefühlsvermögen Vorgänge der Activität gerechnet würden, die ihm im Gegentheil in gewisser Hinsicht entgegengesetzt sind. In unserer Abhandlung über die Ursachen des Lachens haben wir das Gefühlsvermögen einfach hingestellt als die Fähigkeit Lust oder Unlust zu empfinden und Herr Boullier hat dieselbe Ansicht angenommen: „In der Sprache der Psychologie“, sagt er, „wird Gefühlsvermögen nicht mehr und nicht weniger bedeuten als die Fähigkeit Lust oder Unlust zu empfinden.“

Das Wort Affect hat ebenfalls einen ausgedehnten Sinn und umfasst alle subjectiven Modificationen von äusserm Ursprung. In dieser Bedeutung ist es wenigstens in der Kant'schen Philosophie gebraucht. Es bedeutet dort also alle Lustempfindungen und alle Schmerzen, welche eine objective Ursache haben, aber es bleibt doppelsinnig und findet gleichzeitig Anwendung auf eine grosse Anzahl anderer Vorgänge, namentlich auf die Vorstellungen, welche aus diesen Modificationen hervorgehen. Die Schottische Schule nimmt im Gegentheil denselben Ausdruck in einem engern Sinn, welcher ihm mit Lust und Schmerz nur eine indirecte Beziehung übriglässt; sie versteht unter Affecte alle entweder wohlwollenden oder übelwollenden Gemüthsbewegungen, welche andere Personen zum Gegenstand haben. Die Cartesianische Schule andererseits engt seinen Gebrauch noch mehr ein, denn sie bezieht ihn nur auf die Liebe und die verschiedenen Formen dieser Leidenschaft.

In der gewöhnlichen Anwendung wird das Wort Ge-

müthsbewegung (*émotion*)* von allen psychologischen Vorgängen gebraucht, welche von irgendeiner Veränderung in den Bewegungen der Organe des Kreislaufs begleitet sind. Wenn der Herzschlag nicht infolge einer Zunahme oder Abnahme in der Erregung seiner regulirenden Nerven eine Aenderung erfährt, so wird man von einer Erscheinung nicht sagen, dass sie eine Gemüthsbewegung ist. Aber es gibt keinen einzigen freudigen oder schmerzlichen Vorgang, der nicht einen Rückschlag in den Functionen des Kreislaufs besässe, weil alle in einer Vermehrung, Verminderung oder mindestens einer Verschiebung der Kräfte des Organismus bestehen; alle sind also Gemüthsbewegungen. Andere geistige Vorgänge, wie die Leidenschaften, erhalten dieselbe Bezeichnung nur, wenn sie dieselbe Wirkung hervorrufen d. h. nur in den Fällen, wenn sie von Lust oder Unlust begleitet sind.

Für die Bezeichnung der Wissenschaft, welche diese Vorgänge zum Gegenstand hat, steht uns kein anderer Ausdruck zu Gebote als der der Aesthetik, welcher unglücklicherweise auch nicht frei von Zweideutigkeit ist. Mit dem Ausdruck: transcendentale Aesthetik, bezeichnete Kant die Lehre von Raum und Zeit, aber sein Beispiel blieb ohne Nachfolge. Baumgarten und viele Schriftsteller nach ihm benutzten und benutzen noch heute das Wort Aesthetik, um damit ausschliesslich entweder die Theorie der schönen Künste oder des Gefühls des Schönen zu bezeichnen. Wir betrachten dies als einen Misbrauch nicht blos der Sprache, sondern, was noch schlimmer ist, der philosophischen Methode.

Dieser Misbrauch beruht auf einem in Deutschland

---

* Die Unmöglichkeit die sprachliche Unterscheidung zwischen *émotion* und *affection* im Deutschen streng durchzuführen, hat uns veranlasst *émotion* im weitern Verlauf meistens durch „Affect“ zu übersetzen. Anm. d. Uebers.

sehr verbreiteten Irrthum, demzufolge das Kunst-Schöne etwas von jedem Gegenstand der Natur und namentlich von dem Natur-Schönen wesentlich Verschiedenes sei, das seine eigenen Gesetze habe und also der Gegenstand einer besondern Wissenschaft sein müsse. Man hat daraus geschlossen, dass die Wissenschaft des Kunst-Schönen, statt einfach ein Kapitel der Theorie des Schönen im allgemeinen oder noch besser der Theorie des Empfindungsvermögens zu sein, einer der grossen Zweige der Philosophie sein müsse, neben der Moral, der Logik und der Metaphysik. Allein in einer positiven Klassifikation der Wissenschaften ist es unmöglich diese Anschauung beizubehalten. Das Natur-Schöne und das Kunst-Schöne sind absolut ein und dasselbe und verschaffen ein und dieselbe Gemüthsbewegung. Es handelt sich dabei um eine und dieselbe Modification des Gefühlsvermögens, wenn dieselbe auch unter verschiedenen Umständen erweckt worden ist. Es ist also willkürlich und unlogisch, eine Specialwissenschaft für nur einzelne der Ursachen (die der Kunst angehörigen Ursachen) der Empfindung des Schönen zu schaffen, und wenn die Philosophie dies Gefühl analysirt, so muss sie nur eine und vollständige Wissenschaft aller Ursachen derselben aufstellen.

Aber es ist ebenso wenig logisch, aus der Lehre von dem Gefühl des Schönen eine vollständige Wissenschaft, welche ausserhalb der Wissenschaft des Gefühlsvermögens im allgemeinen liegt, zu schaffen. Die Untersuchung des Gefühls des Schönen kann in Verbindung mit der Untersuchung des Gefühls des Erhabenen, des Lächerlichen u. s. w. nur ein Theil der Theorie des Geschmacks sein, welche selbst nur ein Theil der Theorie des Gefühlsvermögens ist. Es ist nicht einzusehen, warum der Name „Aesthetik" sich nur auf ein Kapitel der Wissenschaft statt auf die ganze Wissenschaft beziehen soll, besonders, wenn für diese letztere in der Sprache sonst kein passender Ausdruck besteht.

ZWEITES KAPITEL.

Kritische Untersuchung der Theorien.

Wir werden versuchen auf vier Hauptgruppen alle Theorien zurückzuführen, welche bis heute aufgestellt worden sind: 1) diejenigen, welche Lust und Schmerz ausschliesslich von den Erscheinungen des Wunsches und des Willens abhängen lassen; 2) diejenigen, welche sie ausschliesslich abhängen lassen von einem intellectuellen Vorgang oder von einem Urtheil; diese Gruppe hat zwei Unterabtheilungen, insofern es sich handelt a) von einem Urtheil über äussere Gegenstände, oder b) von einem Urtheil über uns selbst; 3) diejenigen, welche Lust und Schmerz ohne Unterschied mit allen Modalitäten der Activität verbinden, aber indem sie dieselben auf die Qualität der Activität und auf einen absoluten Typus der Vollkommenheit beziehen; 4) diejenigen, welche sie ebenfalls mit allen Modalitäten der Activität verbinden, aber sie einzig von der Quantität und Intensität der Kräfte und Bewegungen, welche die Individualität bilden, abhängen lassen.

I.

Epikurische Theorie.

Diejenige Theorie, welche Lust und Schmerz ausschliesslich auf die Erscheinungen des Wunsches und

des Willens bezieht, kann die epikurische Theorie genannt werden. In der That bildet sie das charakteristische Moralprincip in der Schule Epikurs. Da sie den Schmerz in einem der Erfüllung eines Wunsches oder eines Begehrens, mit einem Wort, der Befriedigung unserer Bedürfnisse entgegenstehenden Hinderniss erblickt, so ist die Lust für sie lediglich eine Folge der Bewältigung dieses Hindernisses. Folglich hat nur der Schmerz einen positiven Charakter, die Lust ist nur eine reine Negation, ein Entziehen des Schmerzes. Der Zielpunkt unsers Thuns müsste demzufolge nicht darin bestehen die Lust zu suchen, was vergeblich sein würde, sondern darin den Schmerz zu vermeiden, *nihil dolere*. Es gibt, nach dieser Doctrin, keine Lust, die nicht eine frühere Unlust voraussetzt. Das Glück, das oberste Gut, das *summum bonum*, ist also nicht in der Lust enthalten, sondern in der einfachen Abwesenheit alles Schmerzes. „Ist es nicht wahr“, sagte Epikur, dass das Endziel aller unserer Handlungen darin besteht, den Schmerz und die Unruhe zu fliehen und dass, wenn wir daselbst angelangt sind, der Geist so von allem, was ihn in Erregung halten konnte, befreit ist, dass der Mensch den äussersten Grad seiner Glückseligkeit erreicht zu haben glaubt, dass es nichts mehr gibt, was seinen Geist befriedigen und zu seinem Wohlbefinden beitragen könnte? Das Reizvollste, was die Lust bietet, ist nichts als ein Entziehen des Schmerzes und ist nur die Folge des Schmerzes, welcher platzgreift, weil es der Natur an etwas gebricht.“*

Von Griechenland ging diese Theorie mit der epikurischen Philosophie nach Rom über. *Nimium boni est, cui nihil est mali* sagte Ennius.** *Segnius homines bona quam mala sentiunt*, sagte ebenso Titus Livius.***

---

* Diogenes Laertius, Sub voce Epicur.
** In Cicero, De finib. bon. II, 13.
*** L. XXX c. 21.

Vergessen im Mittelalter, taucht sie wieder auf im Zeitalter der Renaissance, besonders bei den Epikuräern dieser Zeit. Nach Cardan gefallen uns die guten Dinge um so mehr, wenn sie auf schlechtere folgen und umgekehrt: so das Licht nach der Finsterniss, das Süsse nach dem Bittern, der Geruch der Rose nach dem von Fenchel, die Consonanzen nach Dissonanzen. Jeder Genuss und jede Lust müssen in einer Empfindung statthaben; nun setzt jede Empfindung nach Cardan eine Aenderung voraus und jede Aenderung geht von Einem zu dem Entgegengesetzten über. Wenn vom Guten zum Schlimmen, so folgt daraus die Traurigkeit, wenn vom Schlimmen zum Guten, die Lust. Das Schlimme muss also vorangegangen sein. Wer empfindet Vergnügen am Essen ohne Hunger zu haben? *Quis veneris usu voluptatem capit non praecedente tentigine?* Würde man Vergnügen am Gewinne finden, ohne den Wunsch zu gewinnen? Eben das erklärt die mächtige Anziehungskraft des Spiels, dass es durch die beständige Aufeinanderfolge von Gewinn und Verlust die häufige Wiederholung der Lust erzeugt. Es ist eine Lust im Lernen, weil das Wissen sich an die Stelle des Nicht-Wissens setzt. Die Armen empfinden die Lust stärker als die Reichen und Grossen, weil ihre Lage beschwerlicher ist.* Es ist interessant, dass Cardan aus dieser Theorie gerade die entgegengesetzte Schlussfolgerung zog als die, zu welcher Epikur gelangt war. Er behauptete, dass man soviel als möglich das, was Leiden verursache, aufsuchen müsse, um durch ihre Beseitigung sich eine grössere Summe von Lust zu erkaufen. Wenn wir seiner Selbstbiographie** Glauben schenken sollen, so hätte Cardan seine Lebensweise nach dieser sonderbaren Vorschrift eingerichtet, welche durch ein Raffinement von Lustempfindung zum Ascetismus führte.

---

* De subtilitate, lib. XIII.
** De vita propria liber.

Bei Montaigne finden wir die epikurische Theorie in ihrer ganzen Reinheit: „Das Elend unserer Lage bewirkt, dass wir nicht so viel zu geniessen als zu fliehen haben und dass die höchste Lust uns nicht so viel Eindruck macht als ein leichter Schmerz. Wir fühlen die vollkommene Gesundheit nicht so sehr wie die geringste der Krankheiten.

. . . . Pungit
In cute vix summa violatum plagula corpus,
Quando valere nihil quemquam movet. Hoc juvat unum
Quod me non torquet latus aut pes: cetera quisquam
Vix queat aut sanum esse aut sentire valentem.*

Unser Wohlsein besteht nur in dem Befreitsein vom Uebel. Daher hat selbst diejenige philosophische Sekte, welche der Lust die höchste Geltung zugesprochen hat, dieselbe doch nur auf eine Stufe gestellt mit der Schmerzlosigkeit. Kein Uebel zu haben ist das höchste Gut, auf das der Mensch hoffen darf. Selbst jener Kitzel, jene Verschärfung, die in gewissen Formen der Lust auftritt und die uns über die blosse Gesundheit und Schmerzlosigkeit zu erheben scheint, diese active, treibende, gewissermaassen brennende und ätzende Wollust, selbst diese geht nur auf die Schmerzlosigkeit als ihr Ziel aus. Der Trieb, der uns anspornt uns dem Weibe beizugesellen, sucht nur die Unlust los zu werden, welche uns das glühende, wüthende Verlangen verursacht und er verlangt nur sich zu sättigen und sich, befreit von diesem Fieber, der Ruhe zu überlassen: ebenso ist es mit den übrigen.“**

Da die Philosophen, bis auf unsere Zeit, die Lust nur sehr oberflächlich studirt haben, so gerathen sie häufig mit sich selbst in Widerspruch, indem sie, ohne darauf Acht zu haben, von einer Theorie in die an-

* Etienne de la Boétie, Gedichte.
** Essais, Buch II, Kap. XII.

dere übergehen. Leibniz ist ein interessantes Beispiel davon. Bald nimmt er die Definition von Hobbes an, welcher Lust und Schmerz in die Momente versetzte, welche das Leben begünstigen oder verhindern*, bald verbindet er sie mit einem intellectuellen Factum und lässt sie, nach Descartes, von einem Urtheil abhängen, welches wir über unsere Vollkommenheit oder Unvollkommenheit fällen**, ein anderes mal wiederum gesteht er, dass dieser Theil der Philosophie viel zu wünschen übrig lasse. „Es wäre zu wünschen", sagt er, „dass die Lehre von den Vergnügungen, welche der verstorbene Herr Lantin beabsichtigte, vollendet worden wäre und es würde gut sein, wenn man wenigstens die Eintheilung seines Projects, noch besser aber, wenn man seine Sammlungen und Reflexionen über diese Materie erhalten könnte. Ich habe ihn früher häufig durch den verstorbenen Abbé Foucher auffordern lassen, ebenso wie ich mit dem verstorbenen Herrn Justel darüber in Streit lag, dass er seinen schönen Entwurf über das Behagen des Lebens nicht zur Ausführung brachte."*** An einer sehr wichtigen Stelle seiner „Nouveaux essais" über das menschliche Auffassungsvermögen sehen wir aber die epikurische Theorie wiederauftauchen, dass das Vergnügen nur die Verneinung des Schmerzes sei. Leibniz, der diese Theorie mit der der dunkeln Modificationen der Seele (die man fälschlich für unbewusste Modificationen hält) combinirte, erklärte durch die unvollständigen oder nicht wahrnehmbaren Schmerzen die zahlreichen Fälle von Lust, von denen uns nicht klar bewusst wird, dass ihnen eine Unlust vorausgegangen sei. „Die Natur", sagt er, „hat uns die Stacheln des Wunsches wie Rudimente oder Elemente des Schmerzes oder, sozusagen, wie

* Nouveaux essais, Bd. II, Kap. XX.
** Brief an den Abbé Nicaise. 1698.
*** Ebendaselbst.

unvollständige oder (wenn ihr, um euch stärker auszudrücken, misbräuchlich sprechen wollt) kleine, nicht wahrnehmbare Schmerzen gegeben, damit wir des Vortheils des Schmerzes theilhaftig werden, ohne die Unbequemlichkeit desselben zu empfinden. Wäre es anders, wäre diese Wahrnehmung allzu scharf, so würde man in der Erwartung des Guten sich immer elend befinden, während dieser beständige Sieg über diese unvollständigen Schmerzen, die man empfindet, indem man seinem Verlangen folgt und auf irgendeine Weise diesen oder jenen Appetit, diesen oder jenen Kitzel befriedigt, uns eine Anzahl unvollständiger Vergnügen liefert, aus deren fortgesetzter Anhäufung schliesslich ein ganzes und wahres Vergnügen wird, ebenso wie ein schwerer Körper beim Hinabfallen seine Geschwindigkeit schliesslich bis zum Ungestüm vermehrt. Und im Grunde würde es ohne diese unvollständigen Schmerzen keine Lust geben und kein Mittel um gewahr zu werden, dass uns irgendetwas zu Hülfe kommt und erleichtert, indem es einige Hindernisse wegräumt, welche verhinderten, dass wir uns wohl fühlten. Auch in diesem Punkt erkennt man die Verwandtschaft von Lust und Schmerz, auf die Sokrates in Plato's «Phädon» hinweist, in dem Augenblicke, wo ihm die Füsse absterben.“ *

Die Mehrzahl der italienischen Philosophen des 18. Jahrhunderts haben diese Theorie angenommen und weiter entwickelt. Der Graf Lorenzo Magalotti in seinen „Vertraulichen Briefen“ (1719, Brief 29), — Ge-

* Schopenhauer schreibt in seinen „Parerga und Paralipomena“ (§. 150) Leibniz die Vorstellung zu, dass das Vergnügen positiv sei, der Schmerz aber nur negativ. Dies würde den Gegensatz zur Theorie Epikur's bilden. Schopenhauer gründet seine Annahme auf eine Stelle der „Theodicee“ (§. 153). In dieser Stelle ist aber weder von Freude noch Schmerz die Rede, sondern von gut und schlecht im metaphysischen Sinn, was etwas ganz Verschiedenes ist.

novesi, der die Doctrinen von Leibniz mit Sorgfalt studirt hatte, in seinen „Elementen der Metaphysik" (1745, Kap. VI.) und besonders Verri, in einer bemerkenswerthen Abhandlung „Sull' indole del piacere e del dolore" (1781), sie alle hielten fest, dass die Lust nur ein Aufhören des Schmerzes und dass die Unlust die hauptsächlichste Triebkraft des menschlichen Lebens sei: „*Il piacere*", sagt Verri, „*non è un essere positivo*; ... *Il piacere altro non è che una cessazione d'un male; el solo principio motore dell' uomo e il dolore. Il dolore precede ogni piacere.*" Selbst das Vergnügen an den schönen Künsten entsteht aus gewissen unklaren, dunkeln, unbestimmten Schmerzempfindungen: „*Il piacere delle Belle Arti nascono dai dolori innominati.*" Verri ist es, dem Kant seine Theorie der Lust und des Schmerzes entlehnt zu haben erklärt. (Anthropologie, §. 59). Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung. Es hat eine Hemmung zur Voraussetzung, denn es kann keine Anspannung geben ohne ein zu überwindendes Hinderniss. Da nun jede Hemmung des Lebens Schmerz ist, so muss „vor jedem Vergnügen der Schmerz vorher gehen. Der Schmerz ist immer das erste. Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen. Die Schmerzen, die langsam vergehen (wie das allmähliche Genesen von einer Krankheit oder der langsame Wiedererwerb eines verloren gegangenen Kapitals), haben kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang unmerklich ist.* Sein Leben fühlen, sich vergnügen ist also nichts anderes, als: sich continuirlich getrieben fühlen aus dem gegenwärtigen Zustand herauszugehen, der also ein ebenso oft wiederkommender Schmerz sein muss." Diese von Kant ohne tiefere Untersuchung angenommenen Ideen sind von der Mehrzahl seiner Schüler nicht weniger obenhin

---

* „Diese Sätze des Grafen Verri unterschreibe ich mit voller Ueberzeugung." (Kant.)

reproducirt worden; so sagte Reinhold, der eine kleine kritische Untersuchung der verschiedenen Theorien vom Vergnügen geschrieben hat (Ueber die bisherigen Begriffe vom Vergnügen): „Das Vergnügen ist keineswegs eine Modification des Erkennens, und gehört durchaus nicht dem Erkenntnissvermögen, sondern dem Begehrungsvermögen des Gemüths an. Das Vergnügen verhält sich zum letztern wie die Wahrheit zum erstern.“ (Auswahl vermischter Schriften. 1796. I, 343.) Aber es ist besonders in der jüngsten Zeit, dass Schopenhauer und Ed. von Hartmann die äussersten Consequenzen dieses Systems gezogen haben, und durch dasselbe völlig logisch zu dem allerbeklagenswerthesten Pessimismus gelangt sind. Wenn die Lust nur eine Entziehung des Schmerzes ist, wenn der Schmerz allein Realität hat, wenn die die Befriedigung eines Wunsches begleitenden Gefühle nur einen Augenblick dauern, während die Unlustempfindungen sich mit den Bedürfnissen ausdehnen und nur erlöschen, um beständig unter neuen Formen wieder aufzuleben, wenn demgemäss der Wille keinen andern Zweck haben darf als den Schmerz zu vermeiden und die Bedürfnisse zu unterdrücken, deren Verkettung das ganze Leben ausmacht, dann ist es klar, dass das Leben uns unter der hassenswerthesten Form erscheinen muss, und dass alle unsere Bemühungen dahin zielen müssten, es selbst zu unterdrücken. In einem solchen System wiegen tausend Vergnügen, d. h. tausend Verneinungen, nicht einen positiven Schmerz auf, und wie Petrarca sagt:

Mille piacer' non vagliono un tormento.

Schopenhauer begegnet sich mit Voltaire, dem Verfasser von „Candide“ und dem grossen Gegner des Optimismus in Frankreich, der auch, aber vielleicht ohne eine Silbe davon zu glauben, schrieb: „Das Glück ist nur ein Traum und der Schmerz allein ist wirklich, das erprobe ich seit achtzig Jahren. Ich weiss nichts anderes als mich zu fügen und mir zu sagen, dass die

Fliegen dazu da sind, um von den Spinnen, und die Menschen, um von den Kümmernissen verzehrt zu werden."

„Vergleicht", sagt Schopenhauer, „die Leiden eines Thieres, welches verzehrt wird, mit seinem Vergnügen, wenn es etwas verzehrt, und sagt alsdann, ob das Vergnügen für den Schmerz Ersatz leisten könne." Das Leben stellt sich daher auch nach Schopenhauer keineswegs als eine Wohlthat dar, die wir nur zu geniessen hätten, sondern als eine Aufgabe, ein Pensum, in deren Ausführung wir unsere Kräfte erschöpfen. Millionen von Individuen, zu Völkern vereinigt, erstreben jedes für sich das Wohlsein, aber wie viele Millionen müssen erst geopfert werden! Bald sind es absurde Vorurtheile, bald eine listige Politik, die sie miteinander in Krieg bringt, denn der Schweiss und das Blut der grossen Mehrzahl müssen fliessen, um den Launen einiger zu dienen und ihre Fehler zu sühnen. Ist es Friede, so sind Industrie und Handel in Thätigkeit, die Erfindungen leisten Wunder, die Schiffe durchschneiden die Meere und bringen Leckerbissen von allen fernsten Punkten der Welt. Die Wellen verschlingen Tausende von Opfern, alles bewegt sich, die einen im Handeln, die andern im Denken, der Tumult ist unbeschreiblich. Aber welches ist der letzte Zweck dieser ganzen erregten Arbeit? Er reicht nicht weiter als ephemere und zum Leiden verurtheilte Wesen während eines kurzen Zeitraums in einem erträglichen Leidenszustande und in einer etwas weniger schmerzlichen, nicht einmal vor der Langeweile geschützten Lage zu erhalten, und schliesslich das Menschengeschlecht und alle seine Quälereien zu verewigen. Geboren werden ist wahrhaftig das grösste aller Uebel, und man begreift wie jenes trazische Volk, von dem uns Herodot erzählt, die Neugeborenen mit Seufzen empfangen und die Leichenbestattungen mit Freudengeschrei feiern konnte. „Das glücklichste Los für den Sterblichen", sagte der Gnomen-Dichter Theognis, „ist, niemals das

Tageslicht gesehen zu haben oder, wenn er geboren ist, die Pforten der Unterwelt so schnell wie möglich zu überschreiten und, unter einem dicken Lager von Erde gebettet, auszuruhen.“ Ausonius hat denselben Gedanken ausgedrückt:

Non nasci esse bonum, aut natum cito morte potiri.

Der Mensch, wie schon Homer sagte (Ilias XVII, 446), ist das unglücklichste von allen Wesen:

Οὐ μὲν γάρ εἶ που ἐστὶν οἰζυρώτερον ἀνδρὸς
Πάντων ὅσσα δὲ γαῖαν ἐπὶ πνέει τε καὶ ἕρπει.

Da Geborenwerden das grösste aller Uebel ist, so ist die Liebe die verabscheuungswürdigste aller Leidenschaften, sie ist die Quintessenz der ganzen Verderbniss des Universums. *Illico post coitum cachinnus auditur diaboli.* Die Frauen, denen die Hauptrolle in der Erneuerung des Geschlechts zufällt, sind in den Augen Schopenhauer's fluchbeladene Wesen und, wie in der Schöpfungsgeschichte, die Ursachen des Sündenfalls. In der Art sie zu beurtheilen, zeigt er sich wahrhaft brutal: Sie sind nur mit dürftigen Interessen beschäftigt und bleiben während ihres ganzen Lebens „unheilbare Philister“; sie zu ehren ist lächerlich und ein Ueberrest der Barbarei des Mittelalters. Selbst ihre Schönheit findet keine Gnade bei unserm Misanthropen. Es gehört ihm zufolge die ganze Blindheit der Leidenschaft dazu, um zu finden, dass sie schön sind. Schopenhauer beklagt die Institution der Monogamie, der er die Emancipation der Frau einerseits und die Prostitution andererseits schuld gibt. Das Uebergewicht der Frauen in der Geschichte des 18. Jahrhunderts hat die Verderbniss der Sitten am Hofe und schliesslich den Verfall Frankreichs herbeigeführt.

Ed. von Hartmann, der ebenfalls das Vergnügen in eine, wenn auch unbewusste, Befriedigung des Willens setzt, überbietet den Pessimismus Schopenhauer's noch.

Ihm zufolge haben die Religionen und im allgemeinen gewisse Illusionen allein bisjetzt das menschliche Leben erträglich und die Civilisation möglich gemacht. Er behauptet, dass drei grosse Illusionen nacheinander die Menschheit in ihrer Entwickelung erhalten haben: Die erste, die Illusion der Alten Welt und der Kindheit, bestand darin, dass man das Glück für wirklich durch das Individuum und im Laufe dieses Lebens erreichbar ansah. Dieser Illusion folgte eine andere, der zufolge das Individuum das Glück nach seinem Tode in einem jenseitigen Leben erreichen werde. Die letzte ist die grosse moderne Illusion des Fortschritts, nach welcher das Glück, welches weder in diesem noch in einem andern Leben von dem Individuum erreicht werden kann, für die Gattung in der Zukunft des Menschengeschlechts, in der Entwickelung der Welt gesucht werden muss. Auf alle diese Illusionen folgt die Enttäuschung des Alters, indem das Menschengeschlecht, angelangt an der Grenze der Entwickelung seines Bewusstseins, endlich erkennt, dass das Glück nur die Abwesenheit des Schmerzes ist und nur durch die Verneinung des Seins verwirklicht werden kann.

Auf diese Weise ist die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts, ausgehend von dem alten Princip der Epikuräer, zu moralischen Schlussfolgerungen gekommen, welche ganz auf einer Stufe mit denjenigen stehen, die der Buddhismus seit mehr als zwanzig Jahrhunderten im Orient predigt, — ein sonderbares Zusammentreffen, welches die Physiologen vielleicht durch die Kraft des Atavismus zu erklären versuchen werden, die ihre Wirkung auf die Intelligenz der indo-germanischen Rasse ausübe. Der Ascetismus, das Sehnen nach Vernichtung, das Streben nach Nichtsein, eine nur auf das Mitleid gegründete Moral, statt des Kampfes ums Dasein der Kampf gegen das Dasein, an der Stelle der Civilisation die gewollte und als Zweck vorgestellte Abnahme — das sind die nothwendigen Folgen der auf den ersten Blick unschuldigen Doctrin, welche den

Schmerz nur mit dem Wunsche und das Vergnügen mit der Befriedigung in Beziehung bringt.

Es ist indessen diese Lehre schon vor langer Zeit glänzend widerlegt und ihr Widerspruch mit den Thatsachen von andern Philosophen nachgewiesen worden. Plato, dem sie irrthümlich nach einer zu eng aufgefassten Stelle im „Phädon“ zugeschrieben wurde, bekämpft sie im Gegentheil aus allen seinen Kräften. Er zeigt, dass es Vergnügen gibt, denen kein Schmerz vorhergeht. „Es sind das solche, welche schöne Formen oder Farben zum Gegenstande haben, die Mehrzahl derjenigen, welche von Tönen oder Gerüchen herstammen: alle diejenigen mit einem Worte, die entbehrt werden können, ohne bemerkt zu werden. . . . Hierzu muss man noch diejenigen Vergnügungen rechnen, welche die Wissenschaften verursachen, wenn diese Vergnügungen nicht mit einem gewissen Lerndurst verbunden sind, und wenn dieser Durst nicht von Anfang an Schmerz verursacht.“ *

Es ist gewiss, dass die Unwissenheit, das Gegentheil der Wissenschaft, für gewöhnlich kein sehr peinlicher Zustand ist; die Mehrzahl der Menschen befindet sich nur allzu wohl dabei. Aristoteles hat die Erwiderungen Plato's nur wiederholt, indem er sie entwickelt: „Das Vergnügen“, sagt er, „ist keine Befriedigung, wie man behauptet. Diese Theorie scheint nach dem Vergnügen und den Leiden, die wir in Betreff der Nahrungsmittel empfinden können, gebildet zu sein. Wenn man der Nahrung beraubt gewesen ist und vorher gelitten hat, so fühlt man einen lebhaften Genuss in der Befriedigung des Bedürfnisses. Aber es verhält sich bei weitem nicht so mit allen Freuden. Diejenigen, welche von der Pflege der Wissenschaften abhängen, sind nicht durch einen vorgängigen Schmerz bedingt. Und selbst unter den Sinnesfreuden sind die des Geruchs, des Ge-

* Philebos, 31. 32. — Ueber den Staat, Buch IX.

hörs und des Gesichts ebenfalls nicht von Schmerz begleitet, und unter den Freuden der Erinnerung und der Hoffnung gibt es viele, welchen sich niemals der Schmerz zugesellt. Diese Freuden entsprechen keinem Bedürfniss, dessen natürliche Befriedigung sie werden könnten.“ *

Es ist allerdings wahr, dass das Verlangen nach einer Sache im allgemeinen das Vergnügen steigert, welches sie gewährt; aber es ist ebenfalls wahr, dass viele Dinge auch dann Vergnügen gewähren, wenn sie nicht gewünscht worden sind. Hunger und Durst, auf welche sich die Epikuräer zu berufen liebten, sind, wenn sie nicht einen gewissen Grad übersteigen, eher angenehm als peinlich. In Hinsicht der Geschlechtsverrichtungen, so verursacht das Verlangen eher Vergnügen und der Befriedigung folgt eher die Unlust. Kurz, die Mehrzahl der Genüsse hat nicht die Unterdrückung eines Hindernisses oder einer Beengung zur Ursache, sondern vielmehr eine positive Erregung.

II.

Theorie von Wolf.

Statt die Lust und den Schmerz auf das Verlangen und den Willen zurückzuführen, hat eine andere Gruppe von Denkern sie mit den Fähigkeiten des Erkennens verbunden und von einem Urtheil, welches der Verstand gesprochen, abhängen lassen. Die Anhänger dieser Anschauung müssen in zwei Kategorien eingetheilt werden: Den einen zufolge bezieht sich das Urtheil, welches Lust oder Schmerz begleiten, auf die Eigenschaften der äussern Objecte, nach den andern

* Nikomachische Ethik, Buch X, 2.

werden diese Gefühle vielmehr durch ein Urtheil bedingt, das sich auf uns selbst bezieht. Die Theorie der erstern ist objectiv, die der letztern subjectiv.

Die objective Theorie ist diejenige von Wolf und seiner ganzen Schule. Wolf erklärte Lust oder Unlust für abhängig von der dunkeln Erkenntniss der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der äussern Gegenstände. „*Voluptas et taedium ortum trahunt a perceptione confusa perfectionis et imperfectionis. Oriuntur enim voluptas et taedium extemplo, dum perfectionem aliquam vel imperfectionem in re percepta intuemur.*“ (Psychol. emp., §. 536). Baumgarten wiederholt dieselbe Definition in seiner „Metaphysik“ (§§. 482 fg.). Ebenso ist sie von Mendelssohn angenommen worden (Rhapsodie oder Zusätze zu dem Briefe über Empfindungen).

An diese Gruppe von Philosophen müssen wir eine sehr grosse Anzahl von Kunsttheoretikern anschliessen. Zwar beschäftigen sich diese im allgemeinen nur mit den durch das Schöne oder das Erhabene eingeflössten Gefühlen, aber da sie versucht haben, diese aus Urtheilen zu erklären, welche auf die Eigenschaften und Vollkommenheiten eines Objects Bezug haben, so können wir nicht umhin, sie zu denen zu stellen, welche das Vergnügen mit einem geistigen Vorgange und insbesondere mit einem Vorgange objectiver Erkenntniss in Verbindung bringen. Die meisten dieser Schriftsteller unterscheiden das Schöne vom Angenehmen, nicht blos wie eine Art von der Gattung unterschieden werden muss, sondern wie ein Princip von einem andern, wesentlich und gänzlich verschiedenen, zu unterscheiden ist, und das führt sie zu ganz falschen Schlüssen. Sie können zwar nicht umhin einzugestehen, dass das Schöne eine Quelle des Vergnügens ist, nur lassen sie dies Vergnügen von der Erkenntniss abhängen, dass der Gegenstand mit irgendeinem ewigen Typus, dem Guten, dem Wahren, Gott, der Moral, der Religion u. s. w. übereinstimme. So besteht nach

Franz Baader, Shaftesbury, Akenside das Gefühl, welches uns das Schöne einflösst, in dem Vergnügen, welches wir empfinden, indem wir gewahr werden, dass das Object mit dem Guten übereinstimmt. Charles Lévêque zufolge entsteht das Gefühl dadurch, dass wir in dem schönen Gegenstande eine vollständige Offenbarung der absoluten Kraft erkennen. Ebenso steht es mit denen, welche mit Lamennais, Pictet, Courdaveau statt in dem Schönen etwas zu erblicken, welches lediglich auf unsere Ideenverbindung Bezug hat, es in absoluter Weise definiren als „das Sein in der ganzen Kraft und Fülle seiner Natur, während das Hässliche das Sein ist, das in seiner Entwickelung aufgehalten und in seiner normalen und typischen Offenbarung durch zufällige Ursachen gestört worden ist.“ Nach Victor Cousin ist das Gefühl des Schönen dasjenige, welches wir empfinden, wenn wir uns vor einem Object zu der Betrachtung jener ewigen Idee erheben, welche das Maass und die Regel aller unserer Urtheile über die einzelnen Schönheiten ist. Die deutschen Aesthetiker des 19. Jahrhunderts, Schelling, Fichte, Hegel, Zeising, Vischer, Carrière kommen nicht aus dieser absoluten Theorie heraus, der zufolge die Schönheit die Offenbarung des Unendlichen ist, und das Gefühl des Schönen dasjenige Gefühl, welches durch die Anschauung dieser Offenbarung eingeflösst wird:

Die Vorgänge der Empfindung für Vorgänge des intellectuellen Vermögens ansehen, Lust und Schmerz ausschliesslich auf Urtheile beziehen, in der Schönheit nur eine Idee, oder in dem Schönen nur ein Ideal erblicken, ist von jeher der erste Impuls der Philosophen gewesen und musste es sein. Da die Erscheinungen des Denkens vor allen andern und, kann man hinzufügen, bisjetzt fast allein von den Psychologen erforscht worden sind, so haben diese bei der Analyse dieser Erscheinungen sich an eine Art der Beurtheilung der Terminologie und der Entwickelung gewöhnt, welche sie auf Erscheinungen einer ganz andern Art zu über-

tragen geneigt sein mussten. Es bedarf einer ernstlichen Untersuchung, um erkennen zu lassen, dass die Wissenschaft der Affecte eine nicht allein durch ihre Materie, sondern durch ihre Form völlig unterschiedene Wissenschaft ist. Die deutschen Philosophen sind noch mehr wie die übrigen diesem Irrthum verfallen und beharren darin, gerade weil sie die Wissenschaften des Gedankens vorzugsweise angebaut haben.

Es ist indessen nicht zu bezweifeln, dass die grösste Zahl der Affecte von Lust und Schmerz völlig unabhängig von jedem Urtheil über Vollkommenheiten, Unvollkommenheiten oder überhaupt von den Eigenschaften der äussern Gegenstände sind. Nehmen wir die einfachsten Vorgänge: Ein Gericht verschafft uns Vergnügen — kommt das daher, weil wir uns seine Eigenschaften oder seine Vollkommenheiten vorstellen? Ein glühendes Eisen verbrennt uns — stammt der Schmerz von den Begriffen, die wir von seinen Eigenschaften haben können? Ebenso verhält es sich mit den am meisten verwickelten Vorgängen und insbesondere mit dem Gefühl des Schönen. Etwas anderes ist das Urtheil, dass ein Ding schön, vollkommen, dem Guten entsprechend sei, etwas anderes das Gefühl seiner Schönheit. Das Urtheil, dass ein Ding schön sei, versichert, dass es uns das Gefühl des Schönen verursacht habe; das Gefühl geht dem Urtheil voraus, welches nur seine Verkündigung ist, und also nicht durch dasselbe erklärt werden kann. Im Gegentheil kommt das Urtheil hierbei erst nach dem Gefühl und setzt eine Reflexion voraus. Ohne Zweifel gibt es ja Vergnügen und Schmerzen, welche unsere Ideen und Urtheile begleiten, aber nicht alle Lust- und Unlustempfindungen sind von dieser Beschaffenheit, und die Theorie, welche alle auf die Intelligenz zurückführt, ist ebenso eng und exclusiv als die andere, welche alle an das Wünschen oder den Willen anband. Das durch einen Gegenstand eingeflösste Gefühl ist derartig unabhängig von den über denselben gefällten Urtheilen, dass derselbe Gegen-

stand uns je nach den Umständen angenehm oder unangenehm afficiren kann, ohne dass unsere Kenntniss desselben sich verändert, ohne dass die Vorstellung, die wir uns von ihm machen, die geringste Aenderung erlitten habe. Der Gegenstand gefiel uns anfangs, später ermüdet er uns. Andererseits bleiben wir dabei, gewisse Gegenstände angenehm oder unangenehm zu finden, über die unser Urtheil sich völlig verändert hat. Wir kommen zu der Einsicht, dass ein Ding nichts taugt, dass es unsern Interessen oder dem Gemeinwohl entgegengesetzt ist, und trotzdem können wir uns nicht enthalten, daran fortgesetzt Vergnügen zu finden.

Einer der gewichtigsten Vorwürfe, den wir dieser Theorie zu machen haben, ist, dass sie die Philosophen hinsichtlich des Wesens und des Zwecks der schönen Künste gänzlich irregeleitet hat. Man hat angenommen, dass dieser Zweck darin bestände, den ästhetischen Affect durch die Vorführung vollkommener Gegenstände, absoluter Typen hervorzurufen, indem man die Idee des Wahren, Guten, Göttlichen, Unendlichen, der ewigen Ordnung erweckte. Man hat dem Künstler eine Art Priesterthum zugeschrieben, ihm die Aufgabe einer moralischen oder metaphysischen Unterweisung zuertheilt. Man hat die Principien des Untersuchungsverfahrens verlassen, die Aristoteles bewundernswerth in seiner „Poetik“ niedergelegt und die das 18. Jahrhundert wieder in Kraft gesetzt hatte. Man hat die Verwirrung selbst so weit getrieben, sich auf die Autorität Plato's zu berufen, und ihm jene Doctrin zuzuschreiben, wonach die schönen Künste uns zur Betrachtung der ewigen Ideen und insbesondere der Idee des Guten erheben. Die Wahrheit ist, dass Plato, in das entgegengesetzte Extrem verfallend, in den Künsten nie etwas anderes als eine Quelle von Vergnügungen von sehr wenig erhabener Natur gesehen hat, die der Moral beinahe entgegen sind, und die der Gesetzgeber den strengsten Einschränkungen zu unterwerfen hat. Man vergisst jene sehr bezeichnende Stelle aus „Phädrus“,

wo bei der Eintheilung der menschlichen Seelen nach ihrem Werthe und nach ihrem Grade von Vollkommenheit die Seelen des Künstlers und des Poeten erst in die sechste Kategorie kommen, und diejenigen des Philosophen, des Kriegers, des Staatsmannes und selbst des Arztes, des Athleten, des Wahrsagers und des Eingeweihten den Vorrang behaupten; hinter ihnen kommen nur noch die des einfachen Handwerkers, des Sophisten und des Tyrannen. Es ist sehr weit von einer solchen Erniedrigung bis zu der fast göttlichen Mission, welche so viele Kritiker unserer Zeit, und namentlich die deutschen Aesthetiker, dem Künstler zuschreiben möchten.

Nach Mendelssohn „besteht das Wesen der schönen Künste in einer durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit“ (Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste). Die deutschen Romantiker Solger, Tieck, die beiden Schlegel, Novalis und im allgemeinen die Schüler von Fichte haben dasselbe in dunklern Ausdrücken gesagt. Sie haben die Kunst als die Darstellung einer Realität definirt, welche mit der Idealität oder Vollkommenheit übereinstimmen, sodass auf diese Weise der Dualismus des Realen und des Unendlichen, des Sinnlichen und des Göttlichen, des Ich. und des Nicht-Ich aufgehoben würde. Hegel hat gesagt, „dass die Kunst die Wahrheit in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu enthüllen, jenen versöhnten Gegensatz darzustellen berufen sei, und somit ihren Entzweck in sich, in dieser Darstellung und Enthüllung selber habe.“ (Vorlesungen über die Aesthetik, Einleitung, III.) Cousin hat diese Definition nur weiter entwickelt: „Die moralische Schönheit“, sagt er, „ist der Grund aller wahren Schönheit, aber dieser Grund ist in der Natur ein wenig verdeckt und verschleiert. Es ist Sache der Kunst, ihn freizumachen und ihm durchsichtigere Formen zu verleihen. Der Zweck der Kunst ist daher der Ausdruck der moralischen Schönheit mittels der physischen Schönheit.“ —

„Die Kunst“, sagt Jouffroy, „ist der Ausdruck des Unsichtbaren durch die natürlichen Zeichen, die es offenbaren.“ — Nach Zeising „besteht das Bestreben des Künstlers überhaupt darin, das Göttliche, das in ihm zunächst als Bewusstsein, als Idee liegt, als Erscheinung hervortreten zu lassen“ (Aesthetische Forschungen, §. 491). — „Die Aufgabe der Kunst“, sagt seinerseits Bénard in dem „Dictionnaire des sciences philosophiques“, „besteht darin, mittels der sinnlichen Abbildung, welche der Menschengeist geschaffen hat, die Ideen darzustellen, welche das Wesen der Dinge aussprechen. Darin liegt ihre einzige Bestimmung, ihr Princip und ihr Ziel. Daraus schöpft sie gleichzeitig ihre Unabhängigkeit und ihre Würde.“

Die Mehrzahl der Meisterwerke der Kunst widersprechen dieser Theorie. Nimmt man sie buchstäblich, so würde die Rolle der Kunst darin bestehen, vor allen Dingen jene vorgeblichen Typen darzustellen, welche die alten Schulen der Naturalisten die Gattungen nannten. Die zeichnenden Künste würden vorzugsweise Figuren aus der Anatomie und der Naturgeschichte zu zeichnen haben. Es gibt nichts Unrichtigeres. Die antike Sculptur verschönerte ihre Figuren durch Proportionen und anatomische Einzelheiten, welche nichts als wirkliche Difformitäten sind. Was hat mit der moralischen oder selbst sinnlichen Vollkommenheit die wahrhaft pittoreske Malerei zu thun, wie sie die Holländer, die Flamänder und die Venetianer begriffen? Gewinnt der Maler nicht seine schönsten Licht- und Farbeneffecte von den hässlichsten und gemeinsten Objecten? Vergrössert er nicht, statt die ewige Ordnung der Dinge darzustellen, die Unordnung der Natur, um neue Elemente der Abwechselung zu schaffen, deren das Pittoreske bedarf? Entzückt ein Rembrandt uns nicht durch die allerunwahrscheinlichsten Lichteffecte und ein Watteau durch die allerunbedeutendsten Scenen? Selbst in der Wirklichkeit gefällt eine alte wurmstichige, halb abgestorbene Eiche uns häufig besser

als ein Baum in der ganzen Kraft und Fülle seiner Entwickelung.

Unter dem Einflusse ihrer Ansichten über die angeblich mystische Bestimmung des Künstlers, sind manche deutsche Maler dahin gekommen, jene endlosen Reihen von Fresken zu schaffen, bei denen die eigentlichen ästhetischen Bedingungen häufig denjenigen einer Art von metaphysischer, moralischer oder religiöser Verkündigung geopfert sind. Da sie keinen andern Zweck haben, als das Wahre zu enthüllen und dem Philosophen und Gelehrten Concurrenz zu machen, so vernachlässigen sie zu oft die Reize der Composition, der Farbe und der Zeichnung, die in ihren Werken meistens kaum mehr Wichtigkeit behaupten als der Reiz der Melodie in der Musik Richard Wagner's.

In der Poesie ist die Falschheit der Theorie vielleicht noch einleuchtender: das Mitleiden, welches die stärkste Triebfeder des Interesses im Schauspiel, in der Tragödie oder im Roman bildet, entspringt gewöhnlich daraus, dass wir Tugend und Unglück in denselben Helden vereinigt finden, was nicht sehr genau einer idealen und vollkommenen Ordnung der Dinge entspricht. Hören wir einen wahren Kenner, der über die Kunst ein Buch geschrieben hat, welches anspruchslos und trotzdem eins der tiefsinnigsten ist, die je über diese Materie geschrieben worden: „Habt ihr nicht tausendmal", ruft Töpffer aus, „die Angst, das Verbrechen, den Tod gesehen, alle diese Dinge, die ausserhalb der Kunst entweder hässlich, oder grässlich, oder abschreckend sind, und die gleichwol zu staunenerregenden Objecten der auffallendsten Schönheit wurden? O zauberhafte und gebietende Gewalt! schöpferische Freiheit des Genies! Ja, ich habe den unbarmherzigen Mohren gesehen, wie er Desdemona, die ich rein und unschuldig wusste, unter einer Decke erstickte. Ich habe, selbst von Angst gefoltert, den letzten Angstschrei dieses vergötterten und hingeopferten Wesens gehört, und überwältigt, entzückt ebenso sehr wie

von Schmerz zerrissen, von Thränen überströmt, habe ich ausgerufen: Gibt es etwas Schöneres!" (Réflexions et menus-propos d'un peintre genevois.) Und die Phaedra des Euripides, die Eumeniden und die Klytemnestra des Aeschylus, und Jago, Richard III., König Lear, Narciss, Agrippina, Nero?

Im allgemeinen bringt das vorwiegende Bestreben das Gute, die Ordnung, die Vollkommenheit darzustellen, den Künstlern und Dichtern kein Glück. Diderot, den die von uns bekämpfte Theorie für den ersten dramatischen Schriftsteller erklären müsste, band sich in seinen Stücken an die Regel, nur Begebenheiten darzustellen, wo alles in seine letzten Bestandtheile zerlegt, nach der moralischen Ordnung und so vor sich ging, wie man wünschen müsste, dass die Dinge unter allen Umständen verlaufen möchten. Er hat sich immer bemüht zu zeigen, wie das Laster bestraft und die Tugend belohnt wird. Aber eben dieser Umstand schadet dem Interesse seiner Dramen. Man fühlt, dass dies alles willkürlich herbeigeführt und zurechtgerückt, dass es combinirt ist, um eine These aufrecht zu erhalten, um eine Lehre zu ertheilen, um ein Beispiel hinzustellen, und dies Willkürliche hindert, dass die Lehre uns ernsthaft und annehmbar erscheint. Es verhält sich ebenso mit den Romanen. „Nichts", sagt Frau von Staël, „schadet der Schönheit einer Erdichtung so sehr, als irgendeine Absicht, welche diese Schönheit nicht zum Gegenstande hat. Ohne Zweifel gibt es keine Erdichtung, selbst keine wirklichen Begebenheiten, aus denen man nicht irgendeinen Gedanken schöpfen kann, aber die Begebenheit muss die Reflexion veranlassen und nicht die Reflexion die Begebenheit erfinden: die Einbildungskraft muss in den schönen Künsten immer die erste Stelle behaupten." Nichts ist wahrer als dies Urtheil, aber enthält dasselbe nicht zum grossen Theil die Verurtheilung von „Corinna" und „Delphine"?

III.

Cartesianische Theorie.

Diejenige Theorie, welche Lust und Schmerz auf die Fähigkeiten des Erkennens bezieht, dabei aber einen subjectiven Gesichtspunkt einnimmt und sie von Urtheilen abhängen lässt, die wir nicht über die Eigenschaften äusserer Gegenstände, sondern über uns selbst fällen, kann als die cartesianische Theorie angesehen werden, obwol man sie schon vor Descartes bei einigen Schriftstellern vereinzelt finden kann. Ein italienischer Philosoph am Ende des 16. Jahrhunderts, Nicander Jossius von Venafro, hat über die Lust und den Schmerz ein kleines Buch veröffentlicht, welches heutzutage fast unbekannt ist, welches aber für die Zeit seines Erscheinens wahrhaft bemerkenswerth war und mehrere Auflagen erlebte. Die erste erschien im Jahre 1580, die zweite in Frankfurt 1608. Der Titel des Buches ist: „Tractatus novus, utilis et jucundus, de voluptate et dolore, de risu et fletu, somno et vigilia deque fame et siti.“ Lust und Schmerz begleiten, nach der Ansicht des Verfassers, das Erkennen, und haben eine um so grössere Stärke, je mehr Gewissheit die Kenntniss besitzt. Daher stammen die lebhaftesten Freuden und Schmerzen von dem Gefühle, weil der Tastsinn unter allen Sinnen die grösste Sicherheit besitzt. „*Dolor et voluptas sequuntur cognitionem, quapropter ut certior est cognitio, ita intensior fit dolor et voluptas: sed tactus est sensuum omnium certissimus: igitur consentaneum erat, ut dolor ejus atque voluptas praestaret caeteris.*“ Das Vergnügen folgt der Erkenntniss dessen, was uns an Gutem und Angenehmem, d. h. unserer Natur Entsprechendem, zutheil wird. So z. B. ist dasjenige, was uns nach irgendeiner Abwendung wieder in unsern natürlichen Zustand zurückkehren lässt, ein Anlass der Freude. „*Voluptas est cognoscentis affectio vel*

delectatio propter cognitionem boni et convenientis; dicitur autem in naturam proficiscens (illud nempe quod ab excessu aliquo ad naturalem statum perducit) aut omnino naturae conveniens est et familiare, per seipsum delectat et voluptate afficit.“ Der Schmerz ist das Gegentheil. „*Dolor autem cognitio tristis.*“ Er ist die Erkenntniss jeder ernsthaften Verletzung oder Verderbniss des Leibes. „*Id omne est causa adaequata dolorum, quod ipsi sensitivo corpori potest aliquam realem passionem afferre corruptivam vel saltem graviter laedentem.*“

Es ist nicht zu verwundern, dass Descartes, der in dem Bewusstsein nur Erscheinungen des Denkens sah, die Affecte von Lust und Schmerz von dem Intellect abhängen liess, und dass seine treuesten Schüler, die reinen Cartesianer, diese Anschauungsweise, die im Grunde nur diejenige des N. Jossius ist, beibehielten. Descartes erklärt das Vergnügen durch die Erkenntniss unserer Vollkommenheiten oder des Guten, welches der Seele angehört, den Schmerz im Gegentheil durch die Erkenntniss unserer Unvollkommenheiten. „*Tota nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicujus nostrae conscientia.*“* „Unsere ganze Befriedigung“, sagt er, „besteht nur in dem Zeugnisse unsers Innern, dass wir irgendeine Vollkommenheit besitzen. Die Befriedigung, welche wir empfinden, indem wir über die Vorstellung einer traurigen, unheilvollen Begebenheit auf dem Theater Thränen vergiessen, rührt hauptsächlich daher, weil es uns vorkommt, als ob wir eine tugendhafte Handlung begingen, indem wir Mitleid mit den Unglücklichen haben.** ... Die Ursache, welche bewirkt, dass auf einen Sinnenreiz gewöhnlich Vergnügen folgt, ist darin zu erblicken, dass alles, was man Sinnenreiz oder angenehme Empfindung nennt, in einer durch die

* Briefe an die Prinzessin Elisabeth, 1. Thl., 6. Brief.
** Ebenda.

Sinnesobjecte erregten Bewegung der Nerven besteht, welche im Stande sein würde ihnen zu schaden, wenn sie nicht Kraft genug hätten, um ihr zu widerstehen, oder wenn der Körper nicht gut aufgelegt wäre. Dies ruft einen Eindruck auf das Gehirn hervor, welcher von der Natur dazu eingesetzt, um diese Kraft und dies gute Aufgelegtsein zu bezeugen, sie der Seele als ein Gut vorstellt, welches ihr gehört, insofern sie mit dem Körper vereinigt ist und dadurch in ihr Freude erregt. Die Ursache, welche bewirkt, dass der Schmerz gewöhnlich Traurigkeit hervorruft, liegt darin, dass das Gefühl, welches man Schmerz nennt, immer irgendeinem Vorgange entstammt, der so heftig ist, dass er die Nerven beleidigt. Von der Natur dazu eingesetzt, um der Seele den Schaden zu bezeugen, den der Körper durch diesen Vorgang erleidet und seine Schwäche, insofern er ihm nicht widerstehen konnte, stellt er ihm das Eine ebenso wie das Andere als Uebel dar, die ihm immer unwillkommen sind."*

Man sieht, dass Descartes, um seine Theorie den einzelnen Fällen anzupassen, sich genöthigt sieht, zu subtilen Unterscheidungen seine Zuflucht zu nehmen. Wir müssen hier indessen anmerken, dass er in seinem in früher Jugend geschriebenen „Compendium Musicae" Ansichten über das Vergnügen geäussert hatte, die viel einfacher sind, und die sich nach unserer Auffassung viel mehr der Wahrheit nähern. Er bezeichnete dort als Ursache des Vergnügens die Uebereinstimmung zwischen einem Gegenstande und unsern Fähigkeiten: „Das Vergnügen der Sinne besteht in einem gewissen Verhältniss und Uebereinstimmung mit den Sinnen. Daher kommt es zum Beispiel, dass eine Musketensalve oder das Geräusch des Donners unpassend in einer musikalischen Aufführung ertönen würden, da das Ohr durch sie verletzt werden würde, ebenso wie der Glanz

* Die Affecte der Seele, Art. 94.

der Sonnenstrahlen die Augen desjenigen verletzt, der ihnen gerade das Gesicht zuwendet. Um zu gefallen, muss ein Gegenstand von einer Beschaffenheit sein, dass er dem Sinne nicht undeutlich erscheint, damit dieser sich nicht anzustrengen braucht, um ihn zu erkennen und zu unterscheiden. . . . Unter den Sinnesobjecten ist derjenige der Seele nicht der angenehmste, der entweder äusserst leicht oder äusserst schwer bemerkt wird, vielmehr ist es derjenige, den man nicht so leicht erkennen kann, dass er dem Eifer, mit welchem die Sinne gewohnt sind, sich auf ihre Gegenstände zu richten, nicht noch etwas zu wünschen übrig lässt, noch so schwer, dass er den Sinnen eine unangenehme Empfindung erregt, indem er ihnen eine Anstrengung abnöthigt, um erkannt zu werden."

Unglücklicherweise verliess Descartes später diese wesentlich relative Doctrin, die er einerseits mit seinem Princip, dass die Seele nur reiner Gedanke sei, andererseits mit seinem absoluten Moralprincip in Uebereinstimmung zu bringen allzu schwierig fand. Seine Schüler folgten überdies seinem Beispiele, und wenn es ihnen begegnete, das Studium der Affecte nicht gänzlich zu vernachlässigen, so hielten sie sich an die Theorie, wonach die Gefühle von einem Urtheile über die Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten des Individuums abhängig sind. Sylvain Régis z. B. sagt in seinem „Vollständigen Cursus der Philosophie nach den Principien von Descartes", „dass die Freude ein angenehmer Affect ist, verursacht, unterhalten und befestigt durch einen geistigen Process, der von der Natur dazu eingerichtet ist, um der Seele vorzustellen, dass der Gegenstand, den sie geniesst und der ihre Empfindung verursacht, ihr angehört, ebenso dass die Traurigkeit ein unangenehmer Affect ist, unterhalten und befestigt durch einen geistigen Process, welcher von der Natur dazu eingerichtet ist, um der Seele vorzustellen, dass der Gegenstand, welcher ihn veranlasst, ein Uebel ist,

welches ihr angehört."* Mit andern Worten, Freude und Schmerz haben zu ihrer Bedingung die Vorstellung oder Idee eines Gutes oder eines Uebels, welche der Seele angehören. Ein Cartesianer der Schweiz im 18. Jahrhundert, Bertrand, hat in einem „Essai über das Vergnügen" (Neufchâtel 1777) ähnliche Ansichten entwickelt. Man findet sie ebenso in einem kleinen Werke des berühmten deutschen Mathematikers Kästner, welcher sich unter seinen übrigen Studien auch mit Fragen der Moral und Philosophie beschäftigte, und dabei bis zu seinem Tode die Lektüre Kant's vorzunehmen verweigerte, indem er es vorzog, bei Descartes zu verharren. (Vgl. seine „Betrachtungen über den Ursprung der Vergnügungen", veröffentlicht in der französischen Uebersetzung der „Neuen Theorie der Vergnügungen" von Sulzer, 1767). Ein französischer Arzt aus dem Anfange dieses Jahrhunderts, Marc-Antoine Petit, verfasste eine Abhandlung über den Schmerz, in der er sie als einen Zustand der Seele darstellt, welche, indem sie ihren vorhandenen Zustand mit ihrem vergangenen vergleicht, zu dem Urtheil kommt, dass der Körper in irgendeinem seiner mit Empfindung begabten Theile oder in dem Ganzen Störungen oder Zerreissungen erlitten habe, welche die Harmonie aufheben.

Diese Theorie ist nicht haltbarer als die frühern. Die Urtheile, welche wir über Störungen und Beunruhigungen fällen, die in uns auftreten, folgen dem Schmerze viel häufiger, als sie ihm vorangehen. Wir beginnen mit dem durch eine Verwundung verursachten Schmerze, und es ist alsdann der Schmerz, der uns das Vorhandensein der Wunde kundmacht und unsere Aufmerksamkeit auf sie lenkt. Die Mehrzahl der Vergnügungen sind durchaus unabhängig von jeder Reflexion über unsere Vervollkommnung und das, was

---

* Von der Physik, Kap. 4.

zu derselben beitragen kann; sie sind selbst am häufigsten von aller wie auch immer beschaffenen Reflexion unabhängig. Welcher Zusammenhang existirt zwischen unserer Vollkommenheit und dem Genusse, den uns ein Pfirsich, ein Glas alten Weins, der Duft einer Rose, eine Mozart'sche Symphonie oder die Betrachtung eines Gemäldes von Ostade verschaffen? Wenn diese Affecte sich indirect und ohne dass wir es merken auf unsere Vervollkommnung beziehen, so ist es doch mindestens gewiss, dass wir in dem Augenblicke, wo wir sie empfinden, nicht daran denken. Es kommt auch vor, dass das Vergnügen sich mit Handlungen verbindet, die unserer moralischen Entwickelung eher zuwider als gemäss sind. Das Leben der meisten Menschen verläuft, ohne dass sie sich weder um die menschliche Vollkommenheit noch Unvollkommenheit beunruhigen, und sie sind deshalb nicht weniger empfänglich für Lust oder Schmerz. Was diejenigen betrifft, welche nachdenken, und die sich nicht damit begnügen, in ihrem Verhalten mechanischen Impulsen zu folgen, so ist ihr Begriff von Vollkommenheit nur relativ und persönlich, er bleibt schwankend und ungenau. Man glaubt die Vollkommenheit zu kennen und hat nichts als eine individuelle Meinung, welche durch die durchschnittliche Einwirkung der Umstände bestimmt ist. Man erwirbt nach und nach Lust und Schmerz, und man hat beide gefühlt lange ehe man in das Alter tritt, wo man für solche Begriffe befähigt wird. Das Kind fühlt Lust und Schmerz — kümmert es sich dabei um die moralische Vollkommenheit oder Unvollkommenheit? Freude und Schmerz hängen nicht von unsern Begriffen von Gut und Schlecht ab; im Gegentheil bildet unser moralischer Sinn sich zum grossen Theil nach der Erinnerung der Schmerzen und der Vergnügungen, die wir persönlich empfunden oder an andern beobachtet haben.

Es ist wahr, dass diese Einwendungen für diejenigen vielleicht wenig Ueberzeugendes haben werden,

die sich auf dasjenige stützen, was man heute das Princip des Unbewussten zu nennen übereingekommen ist. Von gewisser Seite könnte man uns vielleicht antworten, dass viele intellectuelle Vorgänge sich in uns vollziehen, ohne dass das Ich Bewusstsein davon erlange. Die Ideen der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, welche nach Descartes die Bedingungen von Freude und Schmerz sind, könnten als ausserhalb des Ichs gedacht werden, welches nur die correspondirenden Affecte fühlen würde. Wir sind ebenfalls der Ansicht, dass ausserhalb unsers persönlichen Bewusstseins eine grosse Anzahl von Thatsachen des Denkens oder mindestens des Empfindens zu Stande kommt; aber man muss diese Wahrheit nicht misbrauchen und in derselben ein bequemes Mittel erblicken, um alles das zu erklären, dessen Erklärung man nicht in den Vorgängen des bewussten Ich findet. Die intellectuellen Vorgänge, welche ausserhalb des Ich stattfinden, sind nach unserer Ansicht denselben Bedingungen unterworfen, wie diejenigen, deren Inbegriff das Ich bildet. Daraus folgt, dass die Vorgänge, deren Entstehung unter dem Einflusse der Ideen von Gut und Böse in dem Bewusstsein wir beobachtet haben, die einzigen sind, deren mögliche Entstehung unter dem Einflusse dieser selben Ideen ausserhalb des Bewusstseins wir mit Recht behaupten können. Man würde folglich, wenn man sich des Princips des Unbewussten nur in einem gerechtfertigten Maasse bedient, keine der Schwierigkeiten verschwinden machen, auf die wir soeben hingewiesen haben.

IV.

Platonische Theorie.

Wir kommen nun zu den Theorien, welche uns minder oberflächliche und vollständigere Erklärungen von Freude und Schmerz gegeben zu haben scheinen. Statt

sie ausschliesslich entweder mit dem Willen oder mit der Intelligenz in Beziehung zu setzen, bringen diese Theorien sie ohne Unterschied mit der Ausübung aller unserer Fähigkeiten in Verbindung, und statt sie, wie es die cartesianische Theorie that, aus einem Urtheil über den Zustand dieser Fähigkeiten zu erklären, lassen sie sie unmittelbar von dem Bewusstsein dieser Thätigkeiten und der Bewegungen, deren Schauplatz unser intellectueller oder animalischer Organismus ist, abhängen, ausserhalb aller Reflexion über diese Thätigkeiten und diese Bewegungen und folglich ausserhalb jedes Urtheils über das Verhältniss dieser Vorgänge zu irgendeinem Ideal. Nach diesen Systemen ist das, was dem Willen ein Vergnügen verursacht, nicht die Befriedigung des Willens, sondern die Ausübung der Fähigkeiten, die Weggabe von Kräften, wozu diese Befriedigung den Anlass bietet. Diese ist ein augenblicklicher, bestimmter, absoluter Vorgang, das Vergnügen dagegen, welches daraus fliesst, kann sich unendlich verlängern, wenn sie den Ausgangspunkt einer ganzen Reihe von Erscheinungen bildet. Ebenso ist das Schmerzliche nicht die Thatsache, dass der Wille nicht befriedigt worden ist, sondern ein gewisser Zustand unserer Activität, der aus dieser Abwesenheit von Befriedigung entspringt. Gewisse Befriedigungen unserer Wünsche können eher schmerzlich als angenehm sein, während gewisse Wünsche wiederum eher von Lust als von Unlust begleitet sind. Häufig findet man mehr Reiz in dem Streben nach einem geliebten Gegenstande als in seinem Besitze. Das Suchen nach Wahrheit verschafft mehr Freude als der Erwerb derselben, die Jagd hat für den Jäger tausendmal mehr Werth als das Wild. Diese Thatsachen waren für die epikuräische Theorie unerklärlich, während die jetzt von uns zu betrachtenden Theorien sie leicht verständlich machen. Was die Vorstellung von der Uebereinstimmung eines äussern Gegenstandes oder eines Zustandes unsers Selbst mit der Vollkommenheit betrifft, so ist diese Vorstellung

ein intellectuelles Phänomen, das seinerseits von Vergnügen begleitet sein kann, aber weder mehr noch weniger als jedes andere intellectuelle Phänomen und nur unter denselben Bedingungen.

Die Schwierigkeit besteht darin zu bestimmen, in welchen Fällen die Ausübung der Fähigkeiten von Lust, in welchen andern sie von Schmerz begleitet ist. In dieser Hinsicht kann man die Philosophen in zwei Gruppen eintheilen, je nachdem sie die Unterschiede von Lust und Schmerz auf Qualitäts- oder auf Quantitätsunterschiede bei der Ausübung der Fähigkeiten zurückführen.

Die erstern sind im allgemeinen Absolutisten, d. h. sie gehen im Princip von einem normalen, vollkommenen, absoluten Typus für die Verrichtung aller leiblichen und geistigen Functionen aus. Sie nehmen an, dass jede Handlung, jede Kraftäusserung, die in Uebereinstimmung mit diesem Typus der Vollkommenheit geschieht, angenehm ist, dass alle ihm entgegengesetzten unangenehm sind. Sie verlangen indessen nicht wie die Cartesianer, dass wir uns diese Uebereinstimmung mit der Vollkommenheit vorstellen, und dass wir einen Begriff von derselben haben, sie geben vielmehr zu, dass das Vergnügen unmittelbar und durch sich selbst mit jeder normalen Form der Thätigkeit verbunden ist.

Die zweiten sind dagegen im allgemeinen Relativisten und stellen sich einzig auf den Standpunkt des Individuums. Sie beziehen die Lust auf jeden Zuwachs, den Schmerz auf jede Verminderung an Kraft. Sie legen kein Gewicht darauf, ob bei diesem Zuwachs oder dieser Verminderung das Individuum sich einem vollkommenen Typus annähere oder sich von demselben entferne.

Wir werden uns zuerst mit den Anhängern der absoluten Theorie beschäftigen.

Der erste der Zeit nach ist Plato, welcher den Schmerz als eine Auflösung der Harmonie und der

Natur, als eine Verderbniss des belebten Wesens definirte. Die Freude ist ihm zufolge dagegen die Herstellung dieser Harmonie und des natürlichen Zustandes, die Verwirklichung der normalen Organisation. So wirkt beim Durste die Qualität des Feuchten, welche das, was ausgetrocknet ist, erfüllt, als Freude. Ebenso verursacht das Gefühl einer ausserordentlichen unnatürlichen Hitze eine Trennung, eine Auflösung, einen Schmerz, während die Erfrischung, d. h. die Wiederherstellung des natürlichen Zustandes ein Vergnügen ist. So ist die Kälte, welche die Feuchtigkeit des belebten Wesens gegen die Natur erstarren lässt, ein Schmerz, und die Rückkehr der Feuchtigkeiten in ihre gewohnten Bahnen, ihre der Natur entsprechende Verflüssigung, ist ein Vergnügen (Philebos, 17). In seiner Schrift „Ueber den Staat" (Buch 9) sagt Plato, dass das Vergnügen darin besteht, sich mit dem zu erfüllen, was unserer Natur gemäss ist, selbst wenn kein Bedürfniss desselben vorausgegangen sei. Plato lässt zwischen Vergnügen und Schmerz einen dritten Zwischenzustand zu, in welchem das belebte Wesen weder eine Verderbniss erfährt, noch von einer solchen befreit wird, und wo es folglich weder grosse oder kleine Lust, noch irgendwelchen Schmerz empfindet. Befreit von Schmerz sein, ist also nicht dasselbe, wie Vergnügen empfinden (Philebos, 18. 25. 31. 32). Hieraus ist ersichtlich, dass man fälschlich Plato die Theorie zugeschrieben hat, wonach der Schmerz nur ein Bedürfniss und das Vergnügen die Befriedigung desselben ist. Man hat eine Stelle im „Phädon" falsch verstanden. Plato behauptet dort nur, dass Lust und Schmerz zwei Gegensätze sind und nicht nebeneinander existiren können, was keine Ansicht über das Wesen des einen und des andern einschliesst. Allerdings fügt er hinzu, dass beide sozusagen an ihren äussersten Enden angeheftet sind, derartig, dass eins nothwendig dem andern folgen muss. Dieser Gedanke scheint mit der vorher erwähnten Theorie des Philebos in Widerspruch zu stehen, wonach es

zwischen Lust und Schmerz einen drittten Mittelzustand gäbe.

Die Theorie des Aristoteles ähnelt der Plato's mit dem Unterschiede, dass der peripatetische Philosoph Vollkommenheit nennt, was Plato Uebereinstimmung mit der Natur nannte: „Die angenehmste Empfindung und die vollkommenste ist diejenige eines Wesens, welches gut disponirt ist in Bezug auf den besten der Gegenstände, welche dieser Empfindung zugänglich sind. . . . Jeder unserer Sinne ist nur in Thätigkeit in Bezug auf den Gegenstand, den es fühlen kann, und der Sinn muss in gutem Zustande sein in Beziehung zu dem besten der Objecte, die in die Sphäre dieses besondern Sinnes fallen können. Darin scheint vor allem die vollkommene Energie zu bestehen, und diese Energie ist nicht nur die vollkommenste, sie ist auch die angenehmste. . . . Es ist einleuchtend, dass die Lust da am grössten ist, wo die Empfindung am lebhaftesten ist, und wo sie in Beziehung zu dem vollkommensten ihrer Gegenstände zur Ausübung gelangt."* In dieser Theorie des Vergnügens muss man die wahre Sinnesauslegung jener berühmten κάϑαρσις suchen, jener Reinigung durch Schrecken und Mitleid, welche Aristoteles in seiner Poetik als das Ziel der Tragödie hinstellt und worüber sich soviel Streit erhoben hat. Nach dem System des peripatetischen Philosophen existirt jede Fähigkeit, jede Leidenschaft in uns im Zustande des Vermögens, und wir empfinden Freude, wenn wir auf einen Gegenstand stossen, der, indem diese Fähigkeit oder diese Leidenschaft sich an ihm auf eine vollkommene Weise bethätigen können, es ihnen ermöglicht, aus dem Zustande des Vermögens in den der vollständigen Thätigkeit überzugehen. Das angenehme Object gibt uns Veranlassung, eine gewisse Quantität aufgespeicherter Energie zu verausgaben, und

* Nikomach. Ethik, Buch X, Kap. 4.

es ist dieser Uebergang aus dem Zustande des Vermögens zur Thätigkeit, diese Art von Erleichterung, welche Aristoteles mit den Ausdrücken: Κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς, ἀφαίρεσις τῶν παθημάτων und endlich κάθαρσις bezeichnet. Um diese letzte Metapher zu verstehen, muss man sich zurückrufen, wie die Alten sich die physiologische Wirkung der Purganzen erklärten. Wie dem nun auch sei, Aristoteles hat in der Poetik einfach sagen wollen, dass wir in uns im latenten Zustande eine Disposition zum Schrecken und zum Mitleid haben, und dass die Tragödie uns Vergnügen verschafft, indem sie diesen Empfindungszuständen Gelegenheit gibt, sich in der vollkommensten Weise zu bethätigen. Ebenso ist das Lustspiel uns angenehm, indem es die Fähigkeit des Lachens aus dem Zustande des Vermögens in den der That überführt. Wenigstens lesen wir in mehrern Fragmenten der Grammatiker, welche Lehren zu reproduciren scheinen, die in den heute verlorenen Theilen der Poetik enthalten waren, dass die Reinigung vom Lachen der Zweck des Lustspiels sei.*

Die platonische Definition wird reproducirt von Charron, der sich in diesem Punkte von seinem der Theorie Epikur's treu gebliebenen Meister Montaigne trennt: „Die Lust ist eine Sinneswahrnehmung und Empfindung desjenigen, was der Natur angemessen ist, es ist eine Bewegung und Kitzel angenehmer Art, wie auf der entgegengesetzten Seite der Schmerz ein trauriges, unangenehmes Gefühl ist. Gleichwol nehmen diejenigen, welche die Lust am höchsten stellen und aus ihr das oberste Gut machen, wie die Epikuräer, sie nicht in diesem Sinne, sondern als Entziehung des

---

* Vgl. Scholia Graeca in Aristophanem (Ausg. Didot), p. xix, 60, und p. xxvi. Ἔστι δὲ καὶ ἡ κωμῳδία μίμησις πράξεως καθαρωτέρας παθημάτων, (καθαρωτέρας gibt keinen Sinn, man muss offenbar lesen καθαρτήριος) ... δι' ἡδονῆς καὶ γέλωτος περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

Uebels und des Misfallens, mit einem Worte als Schmerzlosigkeit. Kein Leid zu haben, ist ihnen zufolge das höchste Glück, welches der Mensch hier erhoffen kann."* Bossuet seinerseits entfernt sich von der cartesianischen Lehre, um sich die Ansichten Plato's über Lust und Schmerz anzueignen. „Das Vergnügen", sagt er, „ist ein angenehmes Gefühl, das unserer Natur entspricht, der Schmerz ein unangenehmes, unserer Natur zuwiderlaufendes Gefühl." — „In der Geburt werden uns zwei Zustände zutheil", sagt Vauvenargues, „Freude, weil sie sich natürlich mit dem Sein verbindet, und Schmerz, weil er mit dem unvollkommenen Sein zusammenhängt. Wenn unser Sein ein vollkommenes wäre, so würden wir nur das Vergnügen kennen; da es unvollkommen ist, so müssen wir Freude und Schmerz kennen." Die Theorie von Plato und Aristoteles ist ebenso von André in seinem „Essai über das Schöne" und von Batteux in seiner „Abhandlung über die auf ein gleiches Princip zurückgeführten schönen Künste" angenommen. Paffe, der sich in seinen „Betrachtungen über das Gefühlsvermögen" besonders befleissigt hat zu zeigen, dass die Gefühle von Lust und Schmerz weder mit den intellectuellen Vorgängen einerseits, noch mit den Phänomenen von Wunsch und Wollen vermischt werden sollten, meint, dass „Wohlsein und Uebelbefinden, Lust und Schmerz das unvermeidliche Ergebniss der leichten oder mühseligen Entwickelung unserer Natur ist, denn die glückliche Entwickelung einer Natur ist ihr Wohl, die gezwungene und beengte Entwickelung ihr Uebel. Das Wohl und das Uebel geben aber in dem Ich den Widerhall von Freude und Leid. Diese Erscheinungen sind für uns die Anzeichen von unserm Wohl und unserm Uebel." Somit ist nach Paffe das Vergnügen untrennbar von dem Wohle und der Schmerz von dem Uebel. Unter Wohl versteht er die nor-

* Ueber die Weisheit, Buch III, Kap. XXXVIII.

male, unter Uebel die irreguläre Entwickelung unserer Natur.

Diese Theorie von Lust und Schmerz ist eine derjenigen, die sich am leichtesten den Principien der spiritualistischen Philosophen anpassen. So wird man sich denn auch nicht wundern, wenn man sie bei einigen der ausgezeichnetsten Vertreter dieser Schule wiederfindet. So betrachtet Jouffroy das Vergnügen als den fühlbaren Rückschlag oder das Gefühl des Guten, den Schmerz als das Gefühl des Uebels. „Das Glück ist der Gefühlszustand, wie er der Natur entspricht und der Ordnung gemäss ist, das Unglück das Gefühl des Misstandes (Philosophische Miscellen: vom Guten und vom Bösen). — Wenn unsere Fähigkeiten, zur Ausübung gelangend, dahin kommen, unsern Neigungen Befriedigung zu verschaffen, für unsere Natur ein Theil des Guten zu erwerben, dem sie nachstrebt, so erzeugt sich in uns ein Phänomen, welches man Vergnügen nennt. Die Entziehung des Guten oder die Hemmung, welche unsere Fähigkeiten erleiden, wenn sie dasselbe verfolgen und nicht erreichen können, erzeugt in uns ein anderes Phänomen, welches man den Schmerz nennt" (Abriss des Naturrechts). Bouillier, der neuerdings über Lust und Schmerz ein kleines Buch voll interessanter Beobachtungen veröffentlicht hat, erklärt diese Affecte für abhängig von jener fundamentalen Tendenz, im Sein zu verharren, welches ihm zufolge das Wesen jedes Dinges ist. „Es ist Lust vorhanden", sagt er, „jedesmal wenn die Thätigkeit der Seele sich frei in der Richtung der Wege unserer Natur äussert, oder wenn sie über die Hindernisse triumphirt, die ihr entgegenstanden. Es ist im Gegentheil Schmerz vorhanden jedesmal, wenn diese Anstrengung auf ein Hinderniss stösst, gedrückt oder zurückgehalten wird durch irgendein Hemmniss von innen oder aussen. Alle Arten unserer Thätigkeit ohne Ausnahme, seien es diejenigen der Vitalität und Bewegung, seien es diejenigen des Intellects und des Willens, sind nothwendigerweise

von Vergnügen oder von Schmerz begleitet, je nachdem sie zur Ausübung gelangen in Uebereinstimmung mit jenem grossen Ziele der Erhaltung und Entwickelung unsers Wesens, oder dass sie hierin ohnmächtig und besiegt scheitern.“ *

Wir erkennen bereitwillig an, dass diese Theorie sich der Wahrheit sehr nähert, wir haben nur eine Einwendung gegen sie, die sich einzig gegen ihren absoluten Charakter richtet. Wir sind aus Gründen der allgemeinen Philosophie genöthigt, die Theorie der Gattungen zu verwerfen, und können folglich in der menschlichen Natur nichts ihm Wesentliches erblicken, welches als Typus aufgestellt werden könnte. Jedes lebende Wesen ist das Resultat einer rein relativen Evolution. Man kann als Princip seiner normalen Entwickelung nur seine Uebereinstimmung mit dem Fortschreiten der Civilisation nehmen, welche selbst ein rein zeitliches, relatives und zufälliges Phänomen ist. Ja es lässt sich selbst nicht einmal behaupten, dass es ausserhalb dieser relativen Entwickelung, die man gewöhnlich als Moralität bezeichnet, kein Vergnügen gebe, und noch weniger kann man behaupten, dass der Grad des Vergnügens abhängig sei von dem Grade der Uebereinstimmung mit dem Fortschritte der Civilisation. Die Menschen, welche lasterhafte Gewohnheiten haben, finden im Gegentheil Vergnügen in Handlungen, die offenbar der Erhaltung und dem Fortschritte der Gattung, ja selbst ihrer eigenen Erhaltung zuwider sind. Sie empfinden Unlust bei der Vornahme von Handlungen, die auf ihre moralische Vervollkommnung abzielen würden. Gewisse Handlungen, die auf ihre Intelligenz und selbst auf ihr Leben zerstörend einwirken, können ihnen augenblicklich angenehm erscheinen; gewisse Mittel, die nothwendig sind für die Wiederherstellung der Gesundheit und die Erhaltung

* Ueber Lust und Schmerz (1865), Kap. III.

des Organismus, sind in sich selbst positiv unangenehm. Wie liessen sich die Ausschweifungen erklären, wenn das Schädliche unter gewissen Umständen nicht eine Quelle von Vergnügen würde? Alle Beobachtungen, die über das Gefühlsvermögen gemacht worden sind, drängen zu der Annahme, dass die verschiedenen Grade von Lust und Schmerz sich nicht nach der grössern oder geringern Uebereinstimmung mit einem angeblichen Typus der menschlichen Natur oder mit der idealen Vollendung unserer Gattung, sondern nach der zufälligen Disposition jedes Individuums und besonders nach den Einflüssen des Augenblicks sich richten. Nach der vulgären Auffassung besteht die moralische Vervollkommnung in der Uebereinstimmung mit der öffentlichen Meinung, nach einer höhern Auffassung ist es die Uebereinstimmung mit der Erhaltung und dem überwiegenden Einflusse der Gesellschaft, der Rasse oder der Gattung; unter keinem Gesichtspunkte verschmilzt sich jene Vervollkommnung aber nothwendig mit dem Angenehmen, und man hat alle Tage Gelegenheit zu beobachten, dass die Vergnügungsmenschen nicht dasselbe sind, wie die dem Guten nachstrebenden Menschen (*hommes de bien*), in welchem Sinne man diesen letztern Ausdruck auch nehmen möge. Es bleibt uns demnach nur übrig, die Theorien zu untersuchen, welche das Vergnügen zwar auf die Activität im allgemeinen beziehen, aber dabei der Relativität aller Phänomene des Gefühls Rechnung getragen haben.

V.

Relativistische Theorien.

Wir kennen die Doctrin der cyrenäischen Philosophen nur sehr unvollkommen. Wir wissen, dass sie die Theorie Epikur's, dass die Abwesenheit des Schmerzes ein Gut sei, bekämpften; sie nahmen einen Zwischen-

zustand zwischen Lust und Schmerz an. Nach Diogenes Laertius definirte Aristippus die Lust als eine sanfte Bewegung, welche sich dem Gefühlsvermögen mittheilt (λεῖαν κίνησιν), den Schmerz dagegen als eine rauhe Bewegung (τραχεῖαν κ.). Das wirft kein sehr helles Licht auf die Frage. Sie scheinen indessen zuerst die relative Natur von Vergnügen und Schmerz begriffen zu haben, oder mindestens ihre Unabhängigkeit von der moralischen Vollkommenheit. Sie behaupteten, wie Hippobatas in seinem Buche über die Sekten berichtet, „dass das Vergnügen ein Gut ist, auch wenn es aus einer schlechten Sache entspringt, und dass der schimpfliche Charakter der Ursache, die es hervorruft, nicht verhindern kann, dass man es als ein Gut ansehen muss.“ Auch muss bemerkt werden, dass ihnen zufolge das Gefühlsvermögen mit der einfachen Bewegung verbunden ist.

Der ausgezeichnetste Philosoph, den Spanien hervorgebracht hat, Vivés, der in der Philosophie über mehr als einen Punkt Ansichten hatte, die denen seiner Zeitgenossen weit voraus waren, versetzte das Vergnügen in eine Beziehung der Angemessenheit, in eine Art Proportion zwischen den Fähigkeiten und ihren Gegenständen. Ein angenehmer Gegenstand ist derjenige, der sich in den richtigen Grenzen in Bezug auf das Empfindungsvermögen hält, der weder zu gross noch zu klein für dasselbe ist. So ist ein gemässigtes Licht den Augen angenehmer als ein sehr scharfes, ein Halbdunkel ist dasjenige, welches dem geschwächten Augenlicht am besten convenirt: „*Delectatio sita est in congruentia, quam invenire non est sine proportionis ratione aliqua inter facultatem et objectum, ut quaedam sit quasi similitudo inter illa; tum ne notabiliter sit majus, quod affert delectationem; nec notabiliter minus quam ea vis quae recipit voluptatem, ea utique parte qua recipitur. Ideo mediocris lux gratior est oculis quam ingens; et subobscura gratiora sunt hebeti visui; eundem*

in modum de sonis."* Montesquieu hat denselben Gedanken in seinem „Essai über den Geschmack" entwickelt: „Wenn unser Gesicht schwächer und undeutlicher gewesen wäre, so hätte man weniger Zierathe und mehr Einförmigkeit in der Gliederung der Architektur haben müssen; wenn unser Gesicht schärfer gewesen wäre und unsere Seele im Stande, mehr Dinge auf einmal zu umfassen, so hätte man in der Architektur mehr Verzierungen haben müssen; wenn unsere Ohren wie diejenigen gewisser Thiere eingerichtet wären, so hätte man viele unserer musikalischen Instrumente abändern müssen. Ich weiss wol, dass die Beziehungen, welche die Dinge unter sich selbst haben, fortgedauert haben würden, aber da in der Beziehung, welche sie zu uns haben, eine Aenderung eingetreten wäre, so würden sie die Wirkung, die sie in ihrem gegenwärtigen Zustande auf uns ausüben, nicht mehr machen. Da nun die Vollkommenheit der Künste darin besteht, uns die Dinge so darzustellen, dass sie uns das höchste Vergnügen verschaffen, so würde eine Aenderung in den Künsten eintreten müssen, weil die geeignetste Art, uns Vergnügen zu verschaffen, sich geändert hätte." Diese Theorie kommt in ihrem letzten Grundgedanken darauf hinaus, das Vergnügen in die vollkommene Ausübung einer Fähigkeit, aber in dem Verhältniss zu dem Grade der Entwickelung irgendwelcher Art, in welchem sie sich befindet, zu setzen.

Uebrigens ist diese Theorie, mit verschiedenen Modificationen, diejenige der Mehrzahl der französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts gewesen. Lévesque de Pouilly hat sie in seinem trefflichen Buche „Ueber die angenehmen Empfindungen" in sehr bemerkenswerther Weise auseinandergesetzt: „Alles, was die Organe bethätigt, ohne sie zu schwächen", sagt er, „ist von einem angenehmen Gefühle begleitet. Der

* De anima, liber III.

Widerwille der Kinder gegen die Ruhe zeigt genügend, wie angenehm ihnen die Bewegung ist. In der Jugend bieten Tanz und Jagd mehr Reiz als irgendein anderes Vergnügen, und das um so mehr, je lebendiger es bei ihnen hergeht. Selbst die Greise, bei denen das Alter jedes andere Gefühl stumpf gemacht hat, gefallen sich noch an einer mässigen Bethätigung. Pascal hat geglaubt, dass der Wunsch des Menschen, die Selbstschau zu vermeiden, seinem Geschmacke für alle Arten von Zerstreuungen und lebhaften Beschäftigungen zu Grunde liege, aber es scheint mir, dass die Quelle vielmehr in dem Vergnügen liegt, welches mit der Bethätigung unserer verschiedenen Fähigkeiten verbunden ist. Wie gering auch der Eindruck dieses Vergnügens auf das Gefühlsvermögen ist, er ist deshalb doch nicht weniger wirklich. Sieht man nicht täglich, wie die Frauen sich vor der Langeweile durch eine leichte Arbeit schützen, von der sie sich keinen andern Nutzen versprechen als nur ein wenig Vergnügen." Diderot hat diese Definition in der „Encyclopädie" (Artikel: Vergnügen) wiederholt: „Wir verdanken der Theorie der Musik die wichtige Beobachtung, dass die Consonanzen mehr oder weniger angenehm sind, je nachdem sie danach angethan sind, die Gehörnerven mehr oder weniger zu beschäftigen, ohne sie zu ermüden. Die Analogie, die in der ganzen Natur herrscht, berechtigt uns die Vermuthung zu hegen, dass dies Gesetz auf alle Empfindungen Anwendung findet." Niemand hat diesen Gedanken mit grösserer Genauigkeit und Schärfe ausgedrückt als Condillac; gleichwol lässt er den Schmerz nur in einem Uebermaasse der Bewegung bestehen: „Das Vergnügen kann stufenweise an- oder absteigen; indem es absteigt, strebt es sich zu dämpfen und es erlischt mit der Empfindung; indem es ansteigt, kann es im Gegentheil bis zum Schmerz gelangen, weil der Eindruck zu stark für das Organ wird. So gibt es im Vergnügen zwei Endpunkte: der schwächste ist, wo die Empfindung mit

dem geringsten Grade von Stärke beginnt, der erste Schritt aus dem Nichts zum Gefühl. Der stärkste, wo die Empfindung nicht mehr steigen kann, ohne dass sie aufhört angenehm zu sein, der Grenznachbar des Schmerzes. Der Eindruck eines schwachen Vergnügens scheint sich in dem Organe, welches ihn der Seele überantwortet, zu concentriren. Aber ist er von einer gewissen Lebhaftigkeit, so wird er von einem Affect begleitet, der sich im ganzen Körper verbreitet. Dies ist eine Thatsache, welche unsere Erfahrung nicht in Zweifel zu ziehen gestattet. Der Schmerz kann ebenfalls an- oder absteigen. Ansteigend strebt er das lebende Wesen ganz zu zerstören, aber absteigend zielt er nicht wie das Vergnügen auf die Entziehung alles Gefühls. Der Augenblick, der ihn beendigt, ist im Gegentheil immer angenehm."* Bonnet zeigt sich in diesem Punkte als der getreue Schüler von Condillac. „Jede Empfindung", sagt er, „kommt von einer Bewegung, und eine mehr oder minder starke, mehr oder minder beschleunigte Bewegung lässt Vergnügen oder Schmerz entstehen. Die leiseste Empfindung unterscheidet sich von dem lebhaftesten Kitzel und dieser vom Schmerz nur durch den Grad. Dem Grade der Bewegung entspricht das Gefühl der Seele, das wir Vergnügen oder Schmerz nennen, wie der Art der Bewegung oder der Nervenfaser die Empfindung entspricht, die wir Geruch der Rose oder Geruch der Nelke nennen. So erzeugt dieselbe Nervenfaser, die bei mässiger Beschleunigung ihrer Schwingungen das Vergnügen entstehen lässt, den Schmerz, wenn diese Schwingungen so beschleunigt werden, dass sie auf dem Punkte stehen, die Moleküle der Nervenfaser allzu sehr voneinander zu trennen. Der Schmerz wird seinen höchsten Grad erreicht haben, wenn diese Trennung bis zur Auflösung des Zusammenhangs geht."**

---

* Abhandlung über die Empfindungen.

** Analytischer Versuch über die Seele, Buch X.

Wir müssen in diese Gruppe von Theorien noch diejenige der englischen und schottischen Psychologen einschalten, die seit Alison's Buch über den Geschmack (Essays on the nature and principle of taste, 1790) versucht haben, die Affecte des Schönen und Erhabenen aus der Uebereinstimmung der Gegenstände mit unsern Ideenverbindungen zu erklären. Raphael Mengs hat auf demselben Princip gefusst, um die Relativität der Schönheit zu entwickeln: „Das Gefühl der Schönheit einer Sache stammt von ihrer Analogie mit unserer Beurtheilungskraft; das scheint durch diejenigen Dinge bewiesen zu sein, die diametral entgegengesetzt sind, und die man nichtsdestoweniger als gleichmässig schön betrachtet. Wir nennen z. B. einen Stein schön, weil er von reiner Farbe ist, und einen andern, weil er verschiedene Flecken oder Farben hat. Gäbe es nur eine Art von Vollkommenheit als Ursache der Schönheit, so müssten wir den einen der Steine als schön, den andern als hässlich betrachten. Aber wir urtheilen, dass jeder schön in seiner Art ist wegen der Idee, die wir damit verbinden. Deshalb bezeichnen wir den Stein als hässlich, der nach unserm Dafürhalten *eine* Farbe haben sollte, wenn er den geringsten Fleck an sich hat, wie wir den andern wiederum nichts werth achten, wenn er nur von *einer* Farbe ist. Es verhält sich nicht anders mit allem Erschaffenen. Ein Kind würde hässlich sein, wenn es die Gesichtszüge eines ausgebildeten Mannes hätte. Der Mann seinerseits ist uns widerlich, wenn er die Formen der Frau hat, wie bei dieser uns wieder die Uebereinstimmung im Bau mit dem Manne abstossen würde.“* Ein deutscher Philosoph aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, Beneke, der die Definition von Condillac mit der Theorie Epikur's verschmolz, betrachtet das Vergnügen als eine

* Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Malerei.

mässige Erregung, welche die Mitte halte zwischen dem Bedürfniss, das peinlich sei, und der zu starken Erregung, die schmerzlich werde.

Es ist leicht nachzuweisen, dass diesen letzten Theorien eine Tendenz, sich den Principien der Physiologie zu nähern, beiwohnt. Die Vorstellung, dass der Schmerz von einer übermässigen Bewegung, welche in Zerstörung ausgeht, herrühre, musste von den meisten Aerzten, die sich mit dem Schmerz beschäftigt haben, günstig aufgenommen werden. So definirte Pressavin, in seiner „Abhandlung über Nervenleiden", den Schmerz ebenso wie Condillac als „ein bis an seine äusserte Grenze getriebenes Gefühl", und Boerhave stellte ihn dar als „eine Zerrung der Nervenfasern, die vom Gehirn ausgehen."* Unglücklicherweise haben die Physiologen im allgemeinen Lust und Schmerz kaum anders als in ihren äussern Beziehungen und als Symptome ins Auge gefasst, sie haben sie nicht in sich selbst studirt. Sie haben constatirt, was schmerzlich ist, aber sich selten gefragt, was der Schmerz ist.

Eine sehr scharfsinnige Theorie, nahe verwandt mit denjenigen, die in dem Schmerze eine bis zur Desorganisation fortgeschrittene Bewegung sehen, ist die des Dichters Hesnault, eines Schülers von Gassendi, der heute nur noch als Freund Molière's und dadurch bekannt ist, dass er eigens nach Holland reiste, um Spinoza zu besuchen. Er lässt die Lust in der Wiedervereinigung und Zusammenfügung, den Schmerz in der Trennung und Auflösung bestehen. „Jeder Schmerz", sagt er, „entsteht sofort aus einer Trennung, und es gibt zwei Arten von Trennungen: man trennt Dinge, die ein geschlossenes Ganze bilden, und man trennt Dinge, die vereinigt sind. Die Trennung der erstern macht den körperlichen Schmerz, die der zweiten den seelischen Schmerz. Die entfernte Ursache des Schmerzes

---

* Aphor. de cognoscendis et curandis morbis.

der Seele ist die Meinung. Die Naturgegenstände, welche man indifferente nennt, sind ein Gut oder ein Uebel nur, insofern die Meinung mit ihnen die Vorstellung von gut oder übel verbindet; alsdann werden sie ein Gut oder Uebel der Meinung. Aber die Vorstellung von gut oder übel verbindet sich mit einem Gegenstande nicht eher, als bis die Seele sich mit ihm vereinigt oder von ihm trennt. Diese Vereinigung kommt zu Stande durch eine Art von Berührung, welche der Seele eine Lust bereitet; die Trennung durch eine Bewegung, welche ihr Schmerz macht, und welche nicht besser ausgedrückt werden kann als durch das Wort Divulsion (Zerreissung), welches ein Kunstausdruck der Heilkunde ist"* Ein anderer Schüler von Gassendi, Sorbière, drückt beinahe denselben Gedanken in anderer Form aus: er führt das Vergnügen auf die Verknüpfung gewisser Bewegungen zurück, welche, wenn sie alle zusammen in einer gewissen Richtung sich bewegen, eine Uebereinstimmung der ganzen Maschine darstellen. Sowie andererseits, wenn diese Bewegungen nicht zueinander stimmen und wenn die Theile, die zu ihr gehören, nicht die gehörige Richtung einhalten, dies allein den Schmerz ausmacht. „Wenn das lebende Wesen eine Mühle wäre, so würde der Stillstand derselben, oder seine Zerstörung, oder seine Bewegung ins Leere seinen ganzen Schmerz ausmachen, und derselbe würde nichts ausser diesem von mir Angeführten sein."**

Alle diese erwähnten Theorien haben das Gemeinsame, dass sie die Grenze zwischen Lust und Schmerz da abstecken, wo die Bewegung so stark wird, dass sie die Harmonie der Organisation aufhebt. Spinoza hat eine Doctrin aufgestellt, welche auf den ersten Anblick ganz entgegengesetzter Art zu sein scheint, die

---

* Tröstung an Olympe.

** Berichte, Briefe und Unterhaltungen über verschiedene bemerkenswerthe Gegenstände. 5. Brief.

aber in ihrem Grundgedanken sich denjenigen, die wir soeben untersucht haben, sehr annähert. Er scheint die Behauptung aufzustellen, dass das Vergnügen in jeder Steigerung der Bewegung besteht, ohne diesem Anwachsen der Steigerung irgendeine Grenze zu ziehen, während der Schmerz im Gegentheil von jeder Verminderung an Kraft herrühren würde. „Ich verstehe unter Freude", sagt er, „einen Affect, durch welchen die Seele zu einer grössern Vollkommenheit, unter Schmerz einen, durch welchen sie zu einer geringern Vollkommenheit gelangt."* Man darf nicht übersehen, dass Spinoza mit dem Worte Vollkommenheit nur einen völlig relativen Sinn verbindet; „Realität oder Vollkommenheit", sagt er, „ist für mich dasselbe."** Mehr oder minder Realität haben, heisst im letzten Kerne nur mehr oder minder Phenomenalität, Kraft, Bewegung haben. Nun ist es einleuchtend, dass wenn die Bewegung so beträchtlich wird, dass sie die Cohäsion ihrer Elemente zerbricht und sie auseinander treibt, das Individuum eine gewisse Menge Bewegung, die sich nach aussen verbreitet, einbüsst. Vom Standpunkte des Individuums aus ist also eine übermässige Bewegung soviel wie eine Verminderung derselben, und man sieht hieraus die Identität der Theorie des Spinoza mit denen von Sorbière, Hesnault, Lévesque de Pouilly und Condillac.

Die Theorie von Hobbes ist ebenfalls von derselben Art, hat aber den Fehler zu ausschliesslich zu sein und die Gefühle nur auf die Bewegungen des Herzens zu beziehen. Er betrachtet das Princip der Affection als eine Art von Empfindung, die zum Unterschiede von der Empfindung der sinnlichen Wahrnehmung nicht durch Reaction von innen nach aussen, vom Gehirn nach den verschiedenen Sinnen, sondern mittels einer ununterbrochenen Action vom Gehirn nach dem Herzen,

---

* Eth., Thl. 3, prop. II.
** Eth., Thl. 2, Definit.

dem Sitze der vitalen Bewegung, geht, und dort, durch eine entweder begünstigende oder zuwiderlaufende Modification dieser Bewegung, zwei entgegengesetzte Bewegungen, Vergnügen oder Schmerz, hervorbringt. Ist dieselbe dem Leben günstig, so veranlasst sie das Vergnügen, ist sie dem Leben zuwider, den Schmerz. *Jucundum a juvando.** Die neuere Physiologie ist davon zurückgekommen, das Herz als das einzige Princip der vitalen Bewegung gelten zu lassen. Durch seine intimen Beziehungen zum Gehirn befindet sich das Herz in einer beständigen Wechselwirkung von Action und Reaction mit demselben. Es wird durch die Affecte von Lust und Schmerz erregt und reagirt auf dieselben, indem es dem Gehirn mehr oder weniger Blut durch die Wirbelschlagadern und Carotiden zusendet, aber dies sind nur Consequenzen der Affecte; es ist nicht genau richtig, das Herz als den Ursprungsort derselben zu bezeichnen.

Herbart und seine Schule glauben, dass die Phänomene des Gefühls in der Wechselwirkung der Vorstellungen bestehen. Nach dieser Theorie „entsteht Lust, wenn sich eine gegenseitige Förderung, Unterstützung unter den Vorstellungen bemerkbar macht, . . . Unlust dagegen entspringt, wenn unter den im Bewusstsein zusammentreffenden Vorstellungen ein Grund zur Hemmung vorhanden ist.“ Von den verschiedenen, mehr oder minder modificirten Entwickelungen dieser Doctrin empfehlen wir vor allem diejenige des österreichischen Philosophen Nahlowsky. Sie hat allerdings den Nachtheil, dass sie nur auf die Vergnügungen und Schmerzen der Einbildungskraft anwendbar ist, und dass sie das Studium dieser Gefühle vollständig von denjenigen Modificationen des Gefühlsvermögens trennt, welche andere Functionen begleiten. Selbst für gewisse Vergnügungen und Schmerzen der Einbildungskraft kann diese

* De natura humana, pag. 219.

Erklärung nicht genügen, nicht für diejenigen z. B., welche nicht von einer Wechselwirkung der Vorstellungen herstammen, sondern von einer Einwirkung der äussern Welt oder der Wahrnehmungen auf die Vorstellungen, von einer Action der unbewussten Functionen auf die Einbildungskraft, und von einer Action der Einbildungskraft auf die unbewussten Functionen oder auf die äussere Welt mittels des Willens. Nahlowsky selbst kann nicht umhin, die Freuden der Zerstreuung und Unterhaltung durch eine von aussen kommende Erregung zu erklären, und eine grosse Anzahl niederer Vergnügungen durch Ideenverbindungen, welche mit den Sinneseindrücken verbunden sind. Ein ernsterer Einwurf gegen die Herbart'sche Theorie ist alsdann noch der, dass sie weniger die durch die Vorstellungen verursachten Vergnügungen und Schmerzen erklärt als den Grad von Gewissheit, der sie begleitet, d. h. den Stärkegrad, mit dem sie sich dem Bewusstsein auferlegen. Die Wechselwirkung der Vorstellungen, durch welche sie einander stützen und sich bestätigen, erzeugt in einem gewissen Grade die Glaubhaftigkeit, in einem höhern die Gewissheit oder Wahrheit, denn die Wahrheit ist nichts als die unwiderstehliche Kraft, mit welcher ein zusammenhängendes Ganze von Vorstellungen sich dem Bewusstsein auferlegt. Die wechselseitige Hemmung der Vorstellungen erzeugt nur die Verlegenheit, den Zweifel, die Unentschlossenheit. Dies sind Zustände des Bewusstseins, die von Lust und Schmerz begleitet sind, aber Lust und Schmerz bleiben doch noch zu erklären. Nach unserer Auffassung erzeugt die Wechselwirkung nur dann Vergnügen, wenn sie eine Kraftvermehrung für das Bewusstsein ergibt, und in einer grossen Anzahl von Fällen kommt eine derartige Vermehrung von andern Ursachen her als von der wechselseitigen Erregung der Vorstellungen.

In der Vorbemerkung haben wir absichtlich diejenigen Theorien, welche die Affecte auf die Quantität der Bewegung beziehen, mit denjenigen zusammengestellt, welche

sie von einer Vermehrung oder Verminderung der Intensität in den Empfindungen oder der Thätigkeit des Individuums abhängen lassen. In der That sind die Physiologie und die Metaphysik der Gegenwart dahin gelangt, die Wesensgleichheit oder mindestens doch die Wechselbeziehung der Empfindung und aller Vorgänge im Intellect mit den Bewegungen der Nervensubstanz zu erweisen. Dasselbe Phänomen stellt sich, objectiv betrachtet, als eine Bewegung dar, subjectiv betrachtet als ein Vorgang im Bewusstsein. Der Physiologe sieht im allgemeinen nur die Bewegung und der Metaphysiker nur die Empfindung. Im Grunde bilden ihre Erklärungen von Lust und Schmerz von dem Augenblicke an, wo dieselben nur mit der Quantität oder Intensität der individuellen Phänomene verbunden sind, nur eine und dieselbe Weise zu sehen.

DRITTES KAPITEL.

Wesentlicher Charakter von Vergnügen und Schmerz.

In einer 1862 veröffentlichten Studie über die Ursachen des Lachens haben wir die Ansicht entwickelt, dass die Lust von einer Vermehrung, der Schmerz von einer Verminderung der Energie herstammt. Aber wir resumirten damals nur die Ansichten von Sir William Hamilton, dem berühmten schottischen Philosophen, so wie er sie in seinen „Vorlesungen über Metaphysik" (1869, Kap. XLI—XLVI) dargestellt hat.

Das Gefühlsvermögen, sagten wir, ist die Fähigkeit, Lust oder Schmerz zu empfinden. Irgendeine Art Lust begleitet jede freie und selbstthätige Ausübung unserer Kräfte. Wir empfinden im Gegentheil Schmerz jedesmal, wenn die Energie irgendeiner unserer Fähigkeiten einen Zwang erleidet, oder in seiner Bethätigung gehemmt wird. So ist also der Mensch, insofern er fühlt, dass er lebt und handelt, insofern er seines Lebens sich bewusst ist, das Subject von Vergnügen und Schmerz, oder vielmehr der verschiedenen Arten von Vergnügen und Schmerz. Je vollkommener die ausgegebene Kraft ist, desto grösser ist das sie begleitende Vergnügen, je unvollkommener, desto mühseliger ist sie.

Das Wort Vollkommenheit muss hier in einem relativen und selbst in einem doppeltrelativen Sinne ge-

nommen werden. Eine Energie ist vollkommen: 1) im Verhältniss zu dem Vermögen, deren Bethätigung sie ist; 2) im Verhältniss zu dem Gegenstande, auf den sie sich bezieht.

Im Verhältniss zu dem Vermögen ist die Energie vollkommen, wenn sie die vollständige Summe von Kraft enthält, welche dies Vermögen selbstthätig, d. h. ohne Zwang, auszugeben im Stande ist, und wenn sie diese Summe nicht überschreitet. Sie ist unvollkommen: 1) wenn dies Vermögen verhindert ist, die ganze Summe von Bewegung hervorzubringen, deren sie fähig war; 2) wenn es gezwungen war mehr zu erzeugen, als seine Disposition zuliess. Die Quantität der Energie hat zweierlei Charakter, je nachdem sie sich mehr in Intensität oder mehr in Dauer bethätigt, d. h. im erstern Falle in einem höhern Grade, im zweiten Falle in einer längern Zeit. Eine vollkommene Energie ist also diejenige, welche durch eine Fähigkeit oder ein Organ in dem Maasse und während solcher Zeit ausgeübt wird, als sie dieselbe auszuüben fähig sind, ohne dazu gezwungen zu sein.

Im Verhältniss zu dem Gegenstande, d..h. zu der äussern Ursache, welche das Vermögen zu handeln bestimmt, ist seine Energie eine vollkommene, wenn dieser Gegenstand ihm alle Bedingungen einer vollständigen und selbstthätigen Activität liefert, unvollkommen, wenn derselbe eine zu angespannte oder eine zu lang dauernde Activität von ihm verlangt, oder wenn er ihn hindert, sein Streben, activ zu werden, zu verwirklichen.

Gegen diese Theorie erhob J. Stuart Mill in seiner „Untersuchung der Philosophie von Sir William Hamilton" folgende Einwendungen: „Ich schmecke zu verschiedenen Zeiten zwei Gegenstände: eine Orange und Rhabarber. In beiden Fällen sind alle Bedingungen erfüllt: der Gegenstand ist vorhanden, und in Berührung mit den Organen, und in beiden Fällen hat man Sorge getragen, alles zu entfernen, was die freie und natürliche Wirkung des Gegenstandes auf meine

Geschmacksorgane hindern könnte. Dennoch ist das Resultat in dem einen Fall ein Vergnügen, in dem andern eine ekelerregende Empfindung. Nach der Theorie von Sir W. Hamilton hätte in beiden Fällen ein Vergnügen eintreten müssen, denn in keinem von beiden hat irgendetwas die freie Action meines Geschmackssinnes beirrt. Dieser Einwurf konnte nun Sir Hamilton schwerlich entgangen sein und er würde vermuthlich erwidert haben, dass der Rhabarber an sich so beschaffen sei, dass er den Geschmackssinn beunruhige und von ihm einen höhern Grad von Activität (oder einen geringern, denn ich wage nicht zu bestimmen, welchen von beiden) erfordere als die Orange. Aber wo ist der Beweis davon? Und was bedeutet ausserdem der Ausdruck: ein höherer Grad von Action? Handelt es sich um die Action des Schmeckens? Aber alsdann würde sich ein Schmerz von einer Lust durch nichts als durch eine vermehrte (oder vielleicht verminderte) Intensität unterscheiden. Oder besteht die in Frage stehende Action in irgendeinem geheimen Vorgang in dem Organ? Aber mit welchem Grund lässt sich behaupten, dass in einem angenehmen Geschmack mehr Action von irgendwelcher Art von seiten des Geschmacksorgans oder Sinnes vorhanden sei? Es ist vielleicht wahr, dass alles, was eine gewisse Quantität von Action überschreitet, immer peinlich ist: jede Empfindung, die jenseit eines gewissen Grades von Intensität liegt, kann ein Schmerz werden. Aber die umgekehrte Behauptung, dass überall, wo Schmerz ist, ein Uebermaass von Action ist (oder ein zu geringes Maass, denn man bietet uns die Alternative), scheint mir unbegründet zu sein. Und selbst, wenn sie zuzugeben wäre, so würde sie die Folgerung zu ergeben scheinen, dass in allen Fällen, wo Schmerz stattfindet, ein niederer oder höherer Grad der Ursache, welche ihn hervorruft, angenehm werden muss."

Diese Einwendungen von Mill scheinen uns unphilosophisch zu sein. Sie lassen sich in die Be-

hauptung zusammenfassen, dass eine Theorie als falsch angesehen werden muss, wenn man ihre Anwendung auf einen bestimmten Fall nicht klar einzusehen vermag. Aber wenn dem so wäre, was würde aus der Induction? Die richtige Methode besteht im Gegentheil darin, dass man eine für eine bestimmte Anzahl Fälle als wahr bewiesene These für alle ähnlichen Fälle bis zum Beweis des Gegentheils als wahr zulassen muss. Daraus, dass die Richtigkeit in einigen besondern Fällen, wie in dem des Rhabarbers nicht nachgewiesen werden kann, ergibt sich noch keine Berechtigung, sie für unrichtig zu erklären. Das würde nur möglich sein, wenn positiv bewiesen würde, dass die These in Bezug auf diese oder jene Thatsache falsch sei. Aber das thut J. Stuart Mill hier nicht. Er sagt ganz richtig, dass bei dem gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft die Lehre über Vergnügen und Schmerz nicht einleuchtend machen kann, wie das unangenehme Gefühl beim Geschmack des Rhabarbers zu Stande kommt, allein er kann auch nicht nachweisen, dass dies unangenehme Gefühl von andern Ursachen herrühre. Die Einwendungen Mill's haben übrigens andere Philosophen seiner eigenen Schule oder solche, die sich nach seinen Ansichten gebildet haben, nicht gehindert, fast ganz die Theorie Hamilton's anzunehmen. Es wird genügen, auf Bain (Die Affecte und der Wille) und Hodgson (Die Theorie der Praxis, Thl. I, Kap. III, §. 35; 1870) hinzuweisen.

Aber diese Theorie, das geben wir zu, muss in einer andern Form dargestellt und in eine Sprache übertragen werden, welche den letzten Ergebnissen der physiologischen und psychologischen Studien besser entspricht. Die Ausdrücke: Ausübung eines Vermögens oder einer Fähigkeit, Disposition oder Tendenz zu handeln, gehören der spiritualistischen Terminologie an und sie setzen voraus, dass das Ich eine individuelle, identische, mit Fähigkeiten begabte Substanz ist, welche im Vermögen alle die Phänomene einschliesst, deren es sich bewusst werden kann. Die Philosophie der Gegenwart

ist dagegen entschlossen, in dem Ich nur eine Gesammtheit von thatsächlichen Erscheinungen zu erblicken. Es ist also nöthig, den Begriff der Kraft an die Stelle des Begriffs der Fähigkeiten zu setzen oder mindestens dies letztere Wort nur in einem ganz relativen Sinne zu nehmen. So würden wir heute, um die gleichen Ansichten Hamilton's auszudrücken, sagen, dass Vergnügen immer dann entsteht, wenn der Inbegriff der Kräfte, der das Ich constituirt, eine Vermehrung erfährt, ohne dass diese Vermehrung beträchtlich genug ist, um eine Aufhebung des Zusammenhangs dieser Kräfte herbeizuführen; Schmerz ist im Gegentheil vorhanden, wenn die Quantität der Kräfte eine Verminderung erfährt.

Nicht in der Verausgabung der Kraft erblicken wir die Bedingung des Vergnügens, sondern vielmehr in dem Empfange derselben. Sir William Hamilton lässt das Vergnügen in der normalen und vollständigen Ausübung der Fähigkeiten bestehen. Hiernach scheint es, dass der schottische Philosoph das Vergnügen von der Verausgabung der Energie abhängig erklären wollte, welche aus der Bethätigung jeder Function resultirt. Indessen würde diese Folgerung andern Ansichten widersprechen, welche derselbe Verfasser in seinen Werken entwickelt hat. Ebenso verhält es sich mit Bain in seinen beiden Abhandlungen: „Die Sinne und der Verstand“ und „Geist und Körper“. Er leitet dort das Vergnügen von einem Zuwachs und das Leiden von einer Verminderung irgendwelcher oder aller Lebensthätigkeiten ab. Nun, es ist gewiss, dass die Steigerung der Thätigkeiten eine Verausgabung und Verminderung der Kraft herbeiführen muss und umgekehrt. Infolge einer leichten Ungenauigkeit des Ausdrucks würde diese Definition gerade das Gegentheil der unserigen besagen und Bain würde das Vergnügen dahin verlegen, wo sich nach unserer Auffassung vielmehr die Ermüdung und der Schmerz befinden.

Wenn auch die einmal empfangene Erregung später verausgabt wird, so ist dies ein Zustand, welcher

dem Vergnügen folgt, es ist nicht das Vergnügen selbst. Denn sobald diese Verausgabung ein gewisses Maass überstiegen hat, so beginnt das Unbehagen der Ermüdung sich fühlbar zu machen. Es kann infolge der Complicationen unseres Organismus und der Beziehungen unserer Functionen vorkommen, dass eine angenehme Erregung für uns die Veranlassung wird schliesslich mehr Kräfte auszugeben, als wir durch die Erregung selbst erhielten, dass wir also aus den Hülfsquellen unserer aufgespeicherten Energie schöpften. Daher kommt dann jene Erschlaffung, welche sich nach allen übertriebenen Genüssen, zu denen uns die Lust verführt, einstellt und die so oft die Veranlassung wird, dass wir unsere Genüsse bereuen.

Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.

Damit die Reihe von Phänomenen, zu denen eine Erregung den Anlass gegeben hat, während einer kürzern oder längern Zeit angenehm bleibe, ist erforderlich, entweder, dass die Erregung fortwährend erneuert werde, oder dass die Reihe von Phänomenen nur fortwährende Umbildungen der Activität, die uns mitgetheilt worden ist, enthalte, oder schliesslich, dass diese Reihe nichts sei als die stufenweise Verausgabung des Ueberschusses an Kraft, die in einem einzigen Augenblicke empfangen worden ist, und welche in den dem Bewusstsein entzogenen Tiefen des Organismus provisorisch aufgespeichert sein konnte. Sobald aber die fortgesetzte Functionirung die Verausgabung anderer Kräfte als der soeben angeführten bedingt, so hört das Vergnügen auf und der Schmerz tritt auf in der Form der Ermüdung.

VIERTES KAPITEL.

Relativer Charakter der Vorgänge von Lust und Schmerz.

Es ergibt sich aus unserer Definition, dass die Gefühle von Schmerz und Freude ihre unmittelbaren und directen Ursachen weder in einer einfachen noch in einer zusammengesetzten Empfindung, noch in irgendeinem unveränderlich gestimmten äussern Gegenstand haben, sondern in einer Quantitätsveränderung, welche in dem Innern jener Anhäufung von elementaren Empfindungen vor sich geht, deren Inbegriff unsere bewusste Einheit bildet. Es wird sich späterhin ergeben, dass die verschiedenen Arten von Gefühlen in verschiedenartigen Vorgängen ihren Ursprung haben, denen zufolge in uns die Vermehrung oder die Verminderung der Kraft entstehen können. Obwol das Maass dieser Veränderungen nothwendigerweise abhängig ist von allen Umständen und besonders von dem Zustand, in welchem sich der Organismus in dem Augenblick ihres Entstehens befindet, so gibt es doch eine feste und unveränderliche Beziehung in dem Verhältniss von Lust oder Schmerz zu der Quantität der Veränderung, es gibt mit einem Wort ein Gesetz, welches auf alle bewussten Individualitäten anwendbar ist.

Dieser relative Charakter der Gefühle steht nicht auf gleicher Stufe mit dem relativen Charakter der

Kenntnisse. Die elementaren Empfindungen, die sinnlichen Wahrnehmungen oder die Vorstellungen, welche das Resultat ihrer Combinationen werden, sind, an sich genommen, das, was sie sind auf eine absolute Weise, unter welchen Umständen sie sich auch realisiren. Eine Empfindung von Blau in einer bestimmten Intensität ist unveränderlich gleich einer andern Empfindung von Blau in derselben Intensität, wenn sie auch unter andern Umständen, oder bei andern Individuen entsteht. Aber der Eindruck auf das Gefühlsvermögen durch denselben Gegenstand ist bald angenehm, bald unangenehm, bald indifferent, weil das Individuum sich nicht immer in demselben Zustand befindet und weil derselbe durch den Eindruck in Bezug auf Kraft einmal von weniger zu mehr fortschreitet, ein anderes mal umgekehrt von mehr zu weniger heruntersteigt. Wir werden die hauptsächlichsten Charakterzüge dieser Relativität nacheinander durchgehen.

I. Eine Vermehrung von Kraft, welche an sich ein Gefühl von Vergnügen gewesen wäre, kann durch gleichzeitige Verminderungen so compensirt werden, dass es sich in ein allgemeines Gefühl von Unbehagen oder Gleichgültigkeit verliert. Die einfache Unterdrückung einer Ursache von Schmerz kann in einer grossen Anzahl von Fällen die Ursache eines Vergnügens werden, weil wir alsdann von einem Zustand der Schwächung zu einem Zustand des Gleichgewichts übergehen, was gleichbedeutend ist mit einem wahrhaften Zuwachs. Die Gerichte, welche uns unschmackhaft erscheinen, wenn wir gesättigt sind, erscheinen uns vortrefflich, wenn wir vom Hunger leiden und, im allgemeinen, verursacht derselbe Vorgang ein um so lebhafteres Vergnügen nach einem Gefühl von Schmerz als in einem Zustand von Gleichgültigkeit. Das kommt daher, weil der Uebergang von einem Zustand der Verminderung zu einem Zustand der Vermehrung eine relativ beträchtlichere Veränderung enthalten kann, als der Uebergang von einem Zustand des Gleichgewichts zu dem der Vermehrung

oder von einer geringen zu einer grössern Vermehrung. Ebenso verhält es sich umgekehrt und es ist leicht einzusehen, dass ein und derselbe Vorgang uns viel peinlicher erscheinen muss nach einem Zustand des Vergnügens als nach einem Zustand der Gleichgültigkeit. Das einfache Aufhören einer angenehmen Erregung kann unter gewissen Umständen selbst zum Schmerz werden.

II. Ein angenehmer Gegenstand afficirt uns um so stärker, je weniger beschäftigt unser Geist ist, sodass derselbe von einem Zustand tiefer Ruhe zur Thätigkeit überzugehen veranlasst wird. Die Länge der Zwischenacte trägt dazu bei, dass wir mehr Vergnügen an einem Theaterstück finden und ein Scherz ist niemals besser aufgenommen, als wenn die Langeweile uns plagt.

III. Der angenehme Gegenstand macht auch einen verhältnissmässig lebhaftern Eindruck auf unser Gefühlsvermögen, wenn unser Geist mit ganz verschiedenartigen Gegenständen beschäftigt ist und folglich veranlasst wird, seine Gedankenreihe gänzlich zu verändern. Unsere Kräfte bethätigen sich mit abnehmendem Vergnügen im Verhältniss zu der Dauer der Bethätigung. Wenn dieselbe sich unmässig verlängert, so ermüden sie und verweigern sich zu bethätigen. Wie wir es schon gezeigt haben, liegt die Ursache hiervon darin, dass jede Ausübung einer Function eine Ausgabe mit sich führt, welche über gewisse Grenzen hinaus die Organe schädigt und folglich peinlich wird. Hierin ist es denn belegen, dass eine ganz neue Erregung auf ein mehr oder minder schmerzliches Gefühl von Erschöpfung eine um so stärkere Regung des Vergnügens folgen lässt, als darin ein Element der Wiederherstellung gelegen ist. Aufeinanderfolgende gleichartige Eindrücke schaden sich dagegen einander. Der durch eine Reihe schöner Gegenstände hervorgerufene Eindruck schwächt sich allmählich ab, woher es kommt, dass die Besuche in den Museen gewöhnlich so ermüdend sind. Ein einigermaassen zum Lachen reizender Zug, der in einer

ernsthaften Komödie wirkt, bleibt in einer Posse beinahe unbemerkt.

Die Anmuth selbst, obwol ihr Reiz in der Bewegung und folglich in einer Veränderung besteht, übt auf uns keinen Reiz aus, wenn die Reihe von Bewegungen, von denen sie abhängt, sich zu oft in einer zu gleichmässigen Weise wiederholt. Eine Bewegung, welche uns das erste mal graziös erscheint, lässt uns nach vier oder fünf Wiederholungen gleichgültig und würde, wenn wir unsere Blicke nicht abwenden könnten, schliesslich ein peinliches Gefühl von Abspannung in uns erwecken. Aus der Gleichförmigkeit entsteht die Ermüdung und nicht blos die Langeweile. Daher misfällt das Manierirte, denn es handelt sich bei ihm um eine fortwährende Wiederholung derselben Verzierungen. Wenn man sich Rechenschaft zu geben sucht über den eigenthümlichen Fehler, dem man in allen Werken von Mignard begegnet und dem man den Namen der Mignardise beigelegt hat, so findet man, dass er in der Wiederholung des Ausdrucks auf allen Gesichtern seiner Gemälde besteht. Alle athmen eine gewisse Befriedigung, ich möchte sagen, eine gewisse Glückseligkeit oder Seelengenuss und dieser Ausdruck, der sich in allen Personen meistens ohne Veranlassung wiederholt, führt schliesslich eine Art von Uebersättigung herbei; es ist, wenn man will, ein Misbrauch des Lächelns, des anmuthigsten und lebendigsten Ausdrucks, den die menschliche Gestalt aufweist.

Die Bewegung des Universums, so mannichfaltig in ihrer Regelmässigkeit, die in uns, wenn wir ihre Ursachen zu erforschen unternehmen, in so hohem Grade die Gefühle des Schönen und Erhabenen erwecken, sie erweckt nicht einmal, so gross ist ihre Uebereinstimmung, die Aufmerksamkeit des vulgären Geistes.

Es prunkt das Universum selbst im ew'gen Einerlei,
Stets folgt der kühle Herbst, ist Sommers Glut vorbei,
Stets auf den Winter folgt der Frühling, und dem Tage
Folgt stets die Nacht in immer gleichem Schlage,
Die Himmel selbst in aller Wunder Fülle —
Das müde Aug' sieht nichts von ihrer Reize Hülle.

Gegenstände, die an sich unbedeutend sind, rufen dagegen, wenn sie im Gegensatze zueinander stehen, einen gewissen Eindruck hervor, und die Gefühle sind um so lebhafter, wenn sie auf Gefühle von entgegengesetzter Natur folgen. Dieser Grund hatte die Dichter des Alterthums veranlasst, ein Satirdrama, voller zum Lachen anreizender Züge, ihren tragischen Trilogien anzuschliessen, und derselbe Grund hat grossen modernen Dichtern Veranlassung gegeben, die gewaltigsten Scenen ihrer Dramen durch komisch wirkende Scenen zu unterbrechen, in welchen der Geist nach der durch die fortgesetzte Einwirkung des Erhabenen verursachten Anspannung, sich einen Augenblick ausruhen kann.

IV. Die Beziehung der vorhandenen oder mangelnden Uebereinstimmung, in welcher sich ein Object mit andern Objecten befindet, welche unsere Aufmerksamkeit zur gleichen Zeit in Anspruch nehmen, trägt ebenfalls dazu bei, uns dasselbe mehr oder minder angenehm zu machen. Wenn uns z. B. ein Scherz aufstösst, während wir von einem Gedanken oder Gefühl erfüllt sind, so können zwei Folgen eintreten: entweder hatte unsere Thätigkeit denselben Charakter und dieselbe Richtung, wie das, was an unsern Geist neu herantritt, zwischen beiden herrscht eine Uebereinstimmung, jedes vollendet sich ohne eine Hinderung von seiten des andern zu erfahren und ihre Wirkungen verstärken sich. Oder die neue Thätigkeit stört und hindert diejenige, welche uns beschäftigte und kann sich mit ihr nicht vertragen. Während sie die andere hindert, wird sie selbst an ihrer eigenen Vollendung gehindert und das Endresultat ist eine Verminderung der ersten Activität, ohne genügende Compensation von seiten der zweiten. Eine Veranlassung zum Lachen kann z. B. positiv peinlich werden. Wenn wir im Anschauen eines schönen Gegenstandes, eines erhabenen Schauspiels vertieft sind, so kann es sich ereignen, dass andere Personen, welche unsere Bewunderung nicht theilen, unsere Aufmerksamkeit durch unzeitgemässe Scherze unterbrechen. Ein

Scherz, der uns unter andern Umständen mit vielem Vergnügen lachen gemacht hätte, berührt uns nun unangenehm und wenn wir uns des Lachens nicht enthalten können — denn das Lachen nöthigt sich manchmal sogar inmitten der grössten Traurigkeit auf — so empfinden wir zu gleicher Zeit ein unangenehmes Gefühl. Der neue geistige Vorgang hat eine Thätigkeit gehemmt, welche in unserm Bewusstsein eine beträchtliche Gedankenansammlung verursacht hatte und indem er selbst nur eine geringere Anhäufung erzeugt, hat er einen grossen Theil der vorher erhaltenen Erregung zerstört.

Der Reiz der Anmuth, der Schönheit misfällt uns zuweilen an einem verhassten Gegenstand. Wenn uns jemand widerwärtig geworden ist, so wünschen wir ihm instinctiv Uebles und empfinden es unangenehm, wenn wir gezwungen sind, angenehme Eigenschaften in ihm anzuerkennen. In demselben Augenblicke, wo dieser Gegenstand die Gefühle des Schönen und Anmuthigen in uns erweckt, fühlen wir, dass einer unserer Wünsche nicht zur Ausführung kommt und ein moralischer Verdruss verdirbt das Vergnügen unserer Einbildungskraft. Wenn zwei Gegenstände gleichzeitig auf unser Empfindungsvermögen einwirken, so verhindert der stärkere den schwächern daran einen Eindruck zu machen. Sind wir in die Bedeutung einer Geberde vertieft und mit den Vorstellungen beschäftigt, welche sie ausdrücken soll, so entgeht uns nothwendigerweise die Anmuth, welche sie an sich hatte. Eine geschickte Kokette, welche aus Erfahrung weiss, dass ihre Reize am besten in den unerheblichsten Dingen zur Geltung gelangen, weiss dafür zu sorgen, dass die Unterhaltung keinen zu hohen Flug nimmt, und dass kein allzu mächtiges Interesse ihre Figur oder ihre Manieren in den Hintergrund dränge. Aus demselben Grund können lascive Geberden nicht anmuthig erscheinen; sie verursachen in uns eine Unruhe, welche nicht gestattet, uns einem reinen Geschmackseindruck zu überlassen. In den orientalischen

Tänzen, wo das erotische Element vorherrschend ist, fehlt es meistens an der Anmuth, weil dieselbe überflüssig sein würde und man sieht Weiber in einer schwindelerregenden Weise sich einförmigen Bewegungen überlassen, die ohne ihren lasciven Charakter nichts als die Langeweile einer unerträglichen Eintönigkeit einflössen würden.

Aristoteles hat die Bemerkung gemacht, dass eine Unvollkommenheit nur dann Lachen erregen kann, wenn sie weder schmerzlich noch verderblich ist!* Ein Fehlgriff, dessen Folgen fürchterlich sind, kann uns nicht lachen machen, weil wir ganz voll Mitleid für die Opfer desselben erfüllt sind. Wir lachen, wenn wir sehen, dass der treuherzige Geronde den verkleideten Crispin für seine Nichte hält, weil Crispin dabei keine Gefahr läuft und uns sonst kein Interesse einflösst. Aber wenn Merope ihren Sohn tödten will, den sie für einen Fremden und für den Mörder ihres Sohnes hält, so lachen wir nicht, trotz dieser Verwechselung, weil wir uns zu sehr für Aegisteus interessiren, weil der Irrthum im Begriff ist eine tragische Folge nach sich zu ziehen.

V. Die früher erworbenen Ideenverbindungen können ebenfalls ein Gefühl modificiren. Ein Gegenstand, der seiner Natur nach im Stande ist, uns ein Vergnügen zu verschaffen, kann, indem er an andere Gegenstände erinnert, Schmerz verursachen. So ist es uns unangenehm, einen Scherz, selbst ohne Spott über eine Person anhören zu müssen, die uns theuer war, und die wir verloren haben. Finden wir uns selbst als Gegenstand eines Scherzes, den eine Misbilligung begleitet, so ist uns dies peinlich und eben das verhindert uns meistens über die Scherze zu lachen, die auf unsere Kosten gemacht werden. Die Scherze des Humors verursachen uns ein unbestimmtes Mischgefühl von Freude und Schmerz. In der That ist der Humor

* Poetik, Kap. V.

ein Zustand der Traurigkeit, der uns nichtsdestoweniger einige heitere Gedanken einflösst, die bisweilen im Stande sind, auf kurze Zeit die gedrückte Stimmung, in der wir uns befanden, zu neutralisiren. Es bildet dies den Gegensatz zu jenen traurigen Gedanken, welche die Ermüdung mitten im Misbrauch der Vergnügungen veranlasst.

VI. Man sagt zuweilen, dass manche Personen mehr Gefühlsvermögen als andere haben, indem man damit die Fähigkeit, Lust oder Schmerz zu empfinden, bezeichnet. Aber da das Gefühlsvermögen keine besondere Fähigkeit ist, da es nur das Geleite aller unserer Functionen in den Grenzen des Bewusstseins bildet, so heisst, wenn man sagt, dass das Gefühlsvermögen je nach den Personen wechselt, dies eigentlich nichts weiter, als dass diese Personen Unterschiede der Constitution, der Organisation, der Entwickelung und der Bildung aufweisen. Wenn, wie wir bereits bemerkt haben, der Affect nichts weiter ist, als der Uebergang einer Kraftquantität an die andern, so wird eine Person um so mehr Gefühlsvermögen haben, je leichter ihre Organisation ihr ermöglicht, von einem Empfindungszustand (Wahrnehmung oder Vorstellung) überzugehen und je häufiger sich dieser Uebergang vollzieht. Das Gefühlsvermögen eines Individuums hängt, mit einem Wort, von der Beweglichkeit und Lebhaftigkeit seiner Organe ab. Denjenigen Personen, welche eine grosse Geistesbeweglichkeit haben, die ihre Aufmerksamkeit rasch auf alle sich darbietenden Gegenstände richten, wird häufiger die Gelegenheit angenehm oder peinlich afficirt zu werden geboten, als jenen, welche die Gewohnheit haben, lange bei denselben Gegenständen zu verweilen. Diesen entgeht eine grosse Anzahl von Eindrücken, aber dafür sind ihre Eindrücke kräftiger und andauernder. Die Thätigkeit der erstern geht in die Breite, indem sie sich auf die unbedeutendsten Eigenschaften erstreckt, die Thätigkeit der ernsten und nachdenkenden Personen geht dagegen in die Tiefe.

Dies erklärt, warum die jungen Leute rascher als die Personen von reifem Alter, von einem Gefühl zum andern übergehen, von der Heiterkeit zu den Thränen und von den Thränen zum Lächeln.

Im allgemeinen wird den Frauen mehr Gefühlsvermögen als den Männern zugeschrieben. Das wahre an der Sache ist, dass sie dieselbe für eine grössere Anzahl von Objecten besitzen. Sie haben Thränen für alle Leiden, ein Lächeln für alle Freuden, während der Mann, der sich stärker für eine geringe Anzahl von Dingen und Personen interessirt, alle übrigen leicht vernachlässigt. Die Frauen lachen öfter, sie bewundern öfter und können, mit einem Wort, von allem afficirt werden, weil sie allem ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden geneigt sind. Aber indem sie ihre Seele einer grössern Anzahl von Eindrücken öffnen, können sie jedem derselben nur eine geringere Stärke zuwenden. Sie gehen rascher von einem zum andern über und lassen sich oft ihre Unbeständigkeit vorwerfen. Bei ihnen verdrängt das Lachen rasch die Thränen, die geringste Aufmerksamkeit, welche man ihnen beweist, entwaffnet ihren Zorn. Man kann ihnen, um einer Bagatelle willen, widerwärtig werden; aber sie können morgen lieben, was sie heute geringschätzig wegwerfen.

Die Frau handelt mehr als der Mann unter dem Eindrucke des Augenblicks. Der Mann ist im allgemeinen fähiger mit ganzer Hingebung ein schwieriges und fernes Ziel zu verfolgen. Wenn das Genie, wie man sagt, eine lange Geduld erfordert, so ist es kein Wunder, dass er dasselbe öfter erreicht. Die Entwickelung des Weibes geht rascher vor sich und neigt zur Frühreife, die des Mannes ist kraftvoller und solider. Zu dem Manne passen die Arbeiten, welche Festigkeit, anhaltende und ausdauernde Anstrengungen erfordern, zu dem Weib diejenigen, welche Leichtigkeit und Zartheit verlangen, solche, denen die bewundernswerthe Geschmeidigkeit ihrer Organe zu Nutze kommen kann. Wenn sie nur selten die ausdauernde Kraft besitzt,

welche erforderlich ist, um neue Gedanken zu schaffen, so ist sie dafür im Besitz einer wunderbaren Leichtigkeit, um die Gedanken anderer zu verstehen und sich anzueignen. Kurz, alles drängt das Weib dahin, Lust und Schmerz häufiger zu empfinden als der Mann, aber beides weniger tief zu fühlen.

Man begreift nach dem eben Gesagten, dass der Mangel an Gefühlsvermögen ebenso wie der Mangel an Geschmack von dem ungenügenden Zustand unserer Kräfte, von allem, was die Geschmeidigkeit und die Beweglichkeit unserer Organe vermindert, abhängig ist. Eine schwachentwickelte Intelligenz macht z. B. unfähig die Schönheit zu empfinden. Wenn jemand unfähig ist in einer einzigen Vorstellung eine grosse Menge Elemente zu umfassen, und ihre Beziehungen zu unterscheiden, so ist alle Schönheit für ihn verloren. Das kann entweder an einem Mangel an Beurtheilungskraft liegen, welche die Beziehungen nicht gewahr wird oder an einer unvollkommenen Entwickelung der Einbildungskraft, welche ein complicirtes Ganze sich gar nicht oder nicht lebhaft genug vorstellen kann. Andere kommen nur mit Anstrengung damit zu Stande, d. h. indem sie einen Widerstand überwinden, wovon die Folge eine Verausgabung von Kraft und folglich eine Verminderung des Vergnügens ist. Es gibt ja grobsinnliche Naturen, denen alle Eindrücke des Geschmacks fast ganz fremd sind. Sie können von dem Enthusiasmus anderer im Anschauen der Schönheiten der Natur und Kunst nichts verstehen. Sie hören, dass jemand entzückend ist, aber wenn sie die Person ihrerseits betrachten, so fühlen sie sich nicht entzückt. Sie schliessen daraus, dass die übrigen anders wie sie organisirt sind und da man gewöhnlich weit entfernt ist sich selbst irgendeinen Mangel zuzuschreiben, so kommen sie leicht zu der Ueberzeugung, dass die andern etwas zuviel haben.

Andere Geister, und dies sind besonders solche von philosophischer Richtung, werden durch ihre Art, die

Objecte zu betrachten, an einem lebhaften Gefühl des Schönen gehindert. Statt sich völlig der gleichzeitigen Anschauung der verschiedenen Beziehungen eines complicirten Ganzen hinzugeben, haben sie die Gewohnheit, die Einzelheiten nacheinander durchzumustern und sie in ihre Bestandtheile zu zerlegen. Das von ihnen empfundene Vergnügen ist nicht das der Schönheit, es ist dasjenige, welches das Nachdenken über einen interessanten Gegenstand begleitet. Solche Geister sind darauf angewiesen, über das Schöne zu urtheilen statt es zu fühlen. Sie anerkennen, dass die übliche Ausdrucksweise gewisse Formen als schön bezeichnet und wenn sie denselben begegnen, so geben sie ihnen dieselbe Bezeichnung. Sie unterscheiden die ästhetischen Qualitäten nicht nach dem Gefühl, welches sie einflössen, sondern nach einer besondern Regel und nach einer gewissen Gesetzmässigkeit. Dieser Fehler befestigt sich noch durch die Gewohnheit, bei jedem Wort eine äussere und objective Eigenschaft unterzubringen und die Dinge an sich selbst zu betrachten, ausserhalb ihrer Beziehungen zu dem Subject. Auf diese Weise sind viele Aesthetiker dazu gekommen, der Vernunft eine Rolle zu ertheilen, die nur dem Gefühl gebührt und das Studium des Schönen zurückzuführen auf die Theorie der Ideen.

VII. Die Gewohnheit stumpft und schwächt die Gefühle ab und dies ist einer derjenigen Züge, durch welche Lust und Schmerz sich am schärfsten vom Erkennen unterscheiden. Denn die Kenntnisse werden im Gegentheil durch die Gewohnheit fester eingewurzelt und gekräftigt. Die Wiederholung derselben Wahrnehmungen oder derselben Vorstellungen vereinigt sie inniger und dauerhafter mit dem Organismus, indem sie ihm eine Form einprägt, die wieder zu verwischen immer schwieriger wird. Ganz anders ist es mit dem Gefühl, welches das Entstehen dieser Kenntnisse begleitet. Da das Vergnügen aus dem Uebergange eines Empfindungszustandes zu einem intensivern und folglich

neuen sich herschreibt, so vermindert es sich in dem Maasse als die Wiederholung derselben von einer geringern Veränderung im Bewusstsein begleitet ist. Je öfter eine Vorstellung uns bereits beschäftigt hat, desto geringer ist die Erregung oder der Kraftzuwachs, den ihre Reproduction erfordert.

Wenn die Gewohnheit ein Gefühl abstumpft, so schafft sie dafür eine Disposition, das entgegengesetzte Gefühl mit um so grösserer Stärke zu empfinden. Dieselbe mehrfach wiederholte Vorstellung kann bei erneuertem Entstehen unser Gefühlsvermögen völlig unberührt lassen, dagegen werden wir um so mehr leiden, wenn diese organisch gewordene Vorstellung in uns zerstört wird. So sind diejenigen Angewöhnungen, deren Störung uns die allerpeinlichste sein wird, gerade diejenigen, deren Ausübung wir am wenigsten empfinden, und welche die am meisten eingewurzelten sind. Wir empfinden in dem normalen Zustand unserer organischen Verhältnisse, da solches, wie wir anderswo gezeigt haben, ein gewohnheitsmässiger Verlauf ist, kaum ein Vergnügen und doch wenn diese Organe beunruhigt, zerstört sind, so können wir infolge dessen furchtbare Schmerzen aushalten. Darin liegt eine gute Bestätigung unserer Definition des Vergnügens. Denn die einfache Erhaltung eines bestehenden Zustandes bedingt keinen neuen Kraftzuwachs, während die Zerstörung desselben eine Verminderung einschliesst. Zwei Personen, welche an ein Zusammenleben gewöhnt sind, können vielleicht an ihrer Gesellschaft und ihren gewöhnlichen Beziehungen kein Vergnügen finden und ihre Trennung wird ihnen doch sehr schwer fallen. Umgekehrt kann man sich so sehr an die zuerst unangenehm aufstossenden Fehler der Leute, mit denen wir leben, gewöhnen, dass wir in die Lage kommen, peinlich afficirt zu werden, wenn diese Fehler verschwinden sollten.

Da die Greise mehr erworbene Gewohnheiten als die jungen Leute besitzen, so folgt daraus, dass die

Jugend sich im Genuss der Vergnügungen besonders glücklich fühlt, während die Greise ihr Glück besonders darin suchen, den Schmerz zu vermeiden. Die ersten sind in der besten Verfassung, um unter allen Umständen, in denen sie leben, neue Anregungen und neuen Kraftzuwachs zu empfangen. Die Greise im Gegentheil haben schon viel zu thun, um die erworbene Kraft festzuhalten und sie sind immer der Gefahr ausgesetzt, dieselbe sich vermindern zu sehen. Das Glück der Jugend ist positiv, das der Greise rein negativ. Es war ohne Zweifel ein alter Philosoph, der zuerst die exclusive Theorie aufstellte, dass das Vergnügen nur die Negation des Schmerzes ist.

Alle unsere bisherigen Ausführungen hatten zum Zweck den wesentlich relativen Charakter der Lustgefühle deutlich hervortreten zu lassen und gleichzeitig die Möglichkeit zu erweisen, dass sich trotz dieser Relativität eine genaue Definition und ein unveränderliches Maass aufstellen lasse. „Die Principien der Lust“, sagte Pascal, „sind nicht fest und stabil. Sie sind veränderlich und zwar in jedem einzelnen mit solcher Mannichfaltigkeit, dass kein Mensch verschiedener von einem andern ist, als von sich selbst. Ein Mann hat andere Vergnügungen als eine Frau, die Reichen andere als die Armen, ein Fürst, ein Krieger, ein Kaufmann, ein Bürger, ein Bauer, die Alten, die Jungen, die Gesunden, die Kranken, alle sind im Wechsel, die geringsten Zufälle verändern sie.“

Quid placet aut odio est, quod non mutabile credas?

Die Skeptiker haben sich dieser Veränderlichkeit bemächtigt. Sie haben ihre Wichtigkeit übertrieben, und den relativen Charakter der Kenntnisse mit dem der Gefühle geschickt verbunden, sodass sie zu dem Schluss gekommen sind, dass überhaupt keine Wissenschaft möglich ist, weil keine Thatsache Bestand noch Bestimmtheit hat. Aber wenn man den Dingen auf

den Grund geht, so muss man anerkennen, dass dieser relative Charakter nur in der Beziehung des Gefühls zu den Phänomenen, deren Entstehen es begleitet, besteht, während es an sich selbst einen durchaus unveränderlichen Charakter trägt. Welches auch die besondern Umstände, welches auch der Zustand des Individuums sei, ein Gefühl des Vergnügens entsteht jedesmal, wenn an letzter Stelle, trotz der Verluste und des fortwährenden Ersatzes des Organs, eine Vermehrung der Kraft in der Sphäre des Bewusstseins zu Tage tritt. Schmerz entsteht im Gegentheil jedesmal, wenn in der Verkettung von Phänomenen, die sich jeden Augenblick in dem Bereich dieser Sphäre in uns vollziehen, im letzten Grunde eine Verminderung von Kraft entsteht. Wir werden die Richtigkeit dieser Theorie in der Untersuchung der einzelnen Fälle von Lust und Schmerz darthun.

FÜNFTES KAPITEL.

Metaphysischer Charakter von Vergnügen und Schmerz.

Aus dem von uns Gesagten geht zur Genüge hervor, dass Vergnügen und Schmerz keine thatsächlich vorhandenen Phänomene sind, wie die Empfindungen, die Begriffe, die Wahrnehmungen, die Vorstellungen. Vielmehr bestehen sie, genau genommen, in dem Uebergange eines Phänomens in einen andern, sie entsprechen der Veränderung, nicht dem Zustand. Es sind keine Empfindungen einer besondern Art, wie viele Physiologen glauben, sie entstehen nur in gewissen gegebenen Fällen, aus Veranlassung der Empfindungen, sie bilden die Begleitung derselben, den Wiederhall, und dieselbe Empfindung kann, je nach den Umständen, eine Quelle von Schmerz oder Lust werden. Die Gefühle geben ebenso wenig die Richtung der Empfindungen an, wie die Handlung oder die Leidenschaft, die Wahrnehmung oder der Wille, die Erkenntniss oder der Wunsch. Es sind nur zwei Richtungen möglich: von aussen nach innen und von innen nach aussen. Die erstere umfasst die Vorgänge des Erkennens, die zweite die Instincte, Wünsche, Handlungen, den Willen. Da Vergnügen und Schmerz zu keiner dieser Kategorien gehören und eine dritte Richtung nicht möglich ist, so muss man die Folgerung ziehen, dass die Affecte nicht die Richtung unserer Empfindungen angeben.

Weil Vergnügen und Schmerz keine Empfindungen oder Vorgänge der Erkenntniss sind, so nehmen wir sie niemals als in den Objecten vorhanden an, welche die Veranlassung abgeben, dass wir von ihnen berührt werden. Arnauld hat sehr hübsch bemerkt: „Obwol die Hitze und die Verbrennung nur zwei Gefühle sind, das eine schwächer, das andere stärker (?), so hat man doch nur die Hitze dem Feuer zugeschrieben und gesagt, dass das Feuer heiss ist, aber man verhält sich nicht so mit der Verbrennung oder mit dem Schmerz, den man empfindet, wenn man dem Feuer zu nahe kommt und man sagt nicht, dass das Feuer Schmerz hat.“ Bei jeder sinnlichen Wahrnehmung, wie Hitze, Tastgefühl u. s. w. sind wir uns bewusst, etwas von aussen empfangen zu haben und wir folgern, dass in der äussern Welt eine Eigenschaft, die sich unserer Empfindung analog verhält, vorhanden ist oder mindestens, dass eine Kraft vorhanden ist, die, indem sie in unsern Organismus eindringt, sich in unsere Empfindung umsetzt. Vergnügen und Schmerz dagegen stellen sich uns dar als etwas, das ausschliesslich in uns lebt, das nicht von aussen mit der Wahrnehmung empfangen worden ist, das einzig den Umständen und Beziehungen anhaftet, unter welchen die Empfindungen entstanden sind. „Wir können“, sagt Herr Bouillier sehr richtig, „den vergangenen Schmerz und die vergangene Lust als unterschieden von dem Ich, das sie empfunden hat, auffassen, aber nicht den vorhandenen Schmerz und die vorhandene Lust. Unmöglich ist es dem Bewusstsein sie von dem empfindenden Subject zu trennen und eine Spaltung vorzunehmen, wie die zwischen dem erkennenden Subject und dem erkannten Object. Es gehört zu dem eigensten Character von Vergnügen und Schmerz uns in uns selbst abgeschlossen zu halten und uns nichts zu lehren als etwa, dass unsere Existenz eine angenehme oder unangenehme Modification erfahren hat. Mit andern Ausdrücken, während nach einer berühmten Formel in allem Erkennen ein Ich

und ein Nicht-Ich vorhanden ist, so gibt es in den Gefühlen und Affecten nur ein Ich. Diese Unmöglichkeit für das Bewusstsein, denselben irgendeinen Charakter von Objectivität aufzuprägen, diese gewissermaassen unzersetzbare Subjectivität ist demnach der wesentliche Zug, der die Vorgänge des Affects von denen des Intellects vollkommen trennt.“ Homer und Sophokles sagten, dass Freude und Schmerz von den Göttern kämen, dass sie allein Lachen und Thränen austheilten, in diesen Worten liegt das eigenartige Wesen des Gefühlsvermögens, und dass das Gefühl nicht wie die Erkenntniss von den äussern Dingen stamme, ausgesprochen.

Wenn man mit strenger Genauigkeit sprechen wollte, so müsste man sagen, dass die Gefühle an sich selbst keine Vorgänge sind, sondern nur die Empfindungen. Genau gesprochen ist der Schmerz kein Vorgang, das Vergnügen kein Vorgang, sondern dieser Vorgang ist schmerzlich, ein anderer angenehm. Verhielte es sich anders, so gäbe es zwei Vorgänge in einem und demselben Vorgang, einen Vorgang der Wahrnehmung oder der Vorstellung und einen des Gefühls. Im Interesse der philosophischen Klarheit würde es vielleicht gut sein, die Ausdrücke Vorgang oder Phänomen nur auf die Formen des Seins, auf die Zustände oder Offenbarungen der Kraft anzuwenden und den Ausdruck: Gefühl für die relative Vermehrung oder Verminderung der Kraft zu reserviren. In dieser Hinsicht hat die Wissenschaft der Lust und des Schmerzes einen wesentlich metaphysischen Charakter in dem Sinne, dass sie nicht eine Wissenschaft der eigentlichen thatsächlichen Vorgänge ist, wie die Physik, die Chemie, die Physiologie, die Sociologie, sondern eine Wissenschaft allgemeinerer Art, noch abstracter, wie die allgemeine Bewegungslehre oder Dynamik, oder die Mathematik.

Die Vermehrung, oder die Verminderung von Kraft verschmelzen in der That mit der Operation der Causalität in

ihrer innerlichsten Wirksamkeit. Wenn alle Vermehrung der Kraft das Ergebniss ist einer Zusammenfügung von Kräften und alle Verminderung das Ergebniss einer Mittheilung oder Trennung, so ist das Vergnügen das Bewusstsein dieser Zusammenfügung, der Schmerz das Bewusstsein der Trennung in der verminderten Kraft. Vergnügen und Schmerz sind die subjectiven Seiten der Zusammenfügung und Trennung der Kräfte, wie die Empfindungen, die Vorstellungen, die subjectiven Seiten der Modalitäten oder Zustände der Kraft sind.

Die Lehre, die wir zu formuliren im Begriff stehen, stösst an eine ernste Schwierigkeit an. Die moderne Wissenschaft ist dahin gelangt, den Menschen objectiv betrachtet wie eine Vereinigung oder eine Art republikanische Zusammenfügung von Elementarkräften darzustellen. Subjectiv betrachtet wird das Ich gleichfalls von den Psychologen, welche ihre Wissenschaft in Zusammenhang mit den experimentellen Forschungen erhalten haben, nur als eine Summe von aufeinanderfolgenden oder gleichzeitigen Empfindungen angesehen. Aber die Lust und der Schmerz, welche diese Gruppen und diese Reihen von Empfindungen und elementaren Bewegungen begleiten, scheinen im Gegentheil einer derartigen Analyse zu widerstehen und alle charakteristischen Kennzeichen eines untheilbaren Allgemeinzustandes zu behaupten, obgleich sie zu einer grossen Anzahl elementarer Vorgänge in Wechselbeziehung stehen. Wie soll man sich diese Verbindung der Einheit des Gefühls mit der Pluralität der entsprechenden Empfindungen erklären? Eine Verletzung erstreckt sich über Tausende von organischen Molekülen und gerade weil sie von mehrern als auseinander liegend aufgefassten Punkten herkommt, fühle ich sie als ausgedehnt; und dennoch ist der begleitende Eindruck des Schmerzes vollkommen einfach, untheilbar und unausgedehnt. Ebenso wenn das Vergnügen eine gewisse Quantität von Bewegung ist, die sich einem System anderer Bewegungen anfügt,

wie kommt es dann, dass jede dieser Bewegungen nicht allein ihr eigenes Selbstbewusstsein hat und dass sich ein allgemeines Bewusstsein bildet, das gleichmässig sowol die ursprünglichen Bewegungen wie die hinzugefügte Bewegung umfasst? Denn wäre dem nicht so, so würde es unmöglich sein, den Zuwachs zu empfinden. Diese Schwierigkeiten sind noch zu lösen; von dem Gesichtspunkte der Affecte ist man ihnen niemals auch nur näher getreten. Nach unserer Auffassung liegt in ihnen ein ernstes Argument zu Gunsten eines substantiellen Bandes zwischen allen elementaren Phänomenen des Bewusstseins, welche die Bedingungen eines Affects sind.

Um auf die verschiedenen an uns herantretenden Fragen zu antworten, sind wir genöthigt, uns kurz zu vergegenwärtigen, wie die eine und identische Bewusstseinsidee aus elementaren Empfindungen hervorgehen kann, wie diese selbe Idee in der Vielfachheit der Vorgänge die Voraussetzung einer absolut einfachen und untheilbaren Substanz enthält, die ausserhalb der Bedingungen von Raum und Zeit gelegen ist, und wie endlich die Einheit einer Gruppe von Phänomenen in ihrer Continuität im Schose des absoluten Seins besteht.

SECHSTES KAPITEL.

Einheit der Vorgänge von Schmerz und Vergnügen.

Das Bewusstsein des Ich ist eine Reihe von Phänomengruppen. Wir haben also einerseits die Gruppirung der elementaren Empfindungen und andererseits die Aufeinanderfolge dieser Gruppen zu betrachten.

I. Es ist einleuchtend, dass jedesmal, wenn wir einen Gegenstand gewahr werden oder uns vorstellen, der eine gewisse Menge von Details an sich trägt, einen Blumenstrauss z. B., wir in einem und demselben Augenblicke mehrere verschiedene Empfindungen erleben. Jeder Blume, jedem einzelnen Theil jeder Blume entsprechen verschiedene Farbeneindrücke. Jeder kleinste wahrnehmbare Theil des Objects, jeder sichtbare Punkt verursacht in uns eine Modification, welche ausserhalb der durch die benachbarten Punkte erregten Modificationen bleibt. Man kann nicht leugnen, dass in dem, was man als einen alleinigen Act des Ich ansieht, eine Gruppe zahlreicher, nebeneinander bestehender Empfindungen vorhanden ist.

Ebenso wenn wir einen Gegenstand berühren: wenn in diesem Act nicht mehrere unterschiedene, in derselben Zeit auf verschiedene Theile von uns selbst bezogene Empfindungen enthalten wären, so würde unsere Erkenntniss der Gestalt und der Grösse des Objects unmöglich sein.

Wenn wir ein Orchester hören, so treffen die Töne der verschiedenen Instrumente gleichzeitig unser Ohr und gleichwol unterscheidet ein nur ein wenig geübter Musiker jedes derselben mit Leichtigkeit. Aber noch mehr: das, was man Klangfarbe nennt, stammt daher, dass jeder musikalische Ton von andern, ihn ergänzenden begleitet ist, welche seine harmonischen Obertöne heissen und deren Schwingungen zwei- bis zehnmal so rasch wie die des Grundtons sind. Diese Töne sind deutlich zu unterscheiden, wenn auch schwächer, da wir durch sie die Empfindung der Klangfarbe erhalten.

So ist das Bewusstsein in Wahrheit in jedem Augenblicke eine Gruppe von elementaren Empfindungen und diesem Nebeneinanderbestehen verdanken, unserer Auffassung zufolge, die Begriffe der Ausdehnung und des Raumes ihren Ursprung.

Wir müssen indessen anerkennen, dass eine grosse Anzahl von Philosophen den Ursprung dieser selben Begriffe mittels der Aufeinanderfolge zu erklären, den Begriff der Ausdehnung von dem der Dauer abzuleiten versucht haben. Es ist dies sogar eine Lieblingstheorie der Spiritualisten, welche darin ein Mittel finden, die absolute Einfachheit der Seele um so vollständiger zu erweisen. Die Scholastiker hatten schon die folgende Frage aufgeworfen: *Possitne anima plura simul intelligere?* Sanct-Thomas, Cajetan, Alexander von Hales, Albert der Grosse, Durand de Saint-Pourçain und viele andere hatten die Frage verneint. Sie führten ebenfalls alles Mehrfältige im Bewusstsein auf die Aufeinanderfolge allein zurück. Sie behaupteten auch, dass der Geist mit ausserordentlicher Raschheit die verschiedenen Punkte des Objects durcheilt und immer nur einen auf einmal ergreift. In einer uns nähergelegenen Zeit findet man dieselbe Doctrin durch Dugald Stewart und Brown entwickelt; dann ist sie wieder diejenige, welche von mehr als einem gegenwärtigen Kämpfer für den Spiritualismus vertreten wird: erinnern wir uns recht, so hat Janet sie für seine An-

sicht erklärt. Dabei wundert man sich denn, dass man sie bei Philosophen einer ganz andern Richtung wiederfindet, wie z. B. bei Stuart Mill, Bain und Taine, welche alle Speculation über die Substanz der Dinge verwerfen und die daher nicht so stark auf die Einfachheit des Ich halten sollten.

Ihnen zufolge erklären sich die Begriffe der Ausdehnung und des Körperlichen nur durch die Idee der Entfernung und die Vorstellung der Entfernung selbst hätte zur Grundlage immer entweder eine mehr oder minder lange Reihe von Empfindungen der Muskeln, der Arme oder Beine, oder eine Reihe von kleinen Empfindungen der Muskeln des Auges, die, da sie sehr kurz sind, in einem unwahrnehmbaren Zeitraume sehr grosse Entfernungen und ebenso zahlreiche wie verschiedenartige Stellungen anzeigen könnten.

Für Stuart Mill, Bain und Taine ist das Bewusstsein wenn nicht eine einfache Substanz, mindestens ein einfaches Phänomen oder vielmehr eine ununterbrochene Aufeinanderfolge einfacher Phänomene. So kommen dieselben nach einer Bekämpfung der spiritualistischen Doctrin in so vielen Punkten gerade auf dasjenige zurück, was derselben am eigenthümlichsten angehört. Sie machen wie diese aus dem Ich einen „unausgedehnten Mittelpunkt“, „eine Art mathematischen Punktes“*, untrennbar und unzerlegbar in dem Sinne der Ausdehnung.

Mill hatte behauptet**, dass wir in einem Act der Wahrnehmung oder der Einbildungskraft eine einzelne Empfindung nicht als ausserhalb einer andern befindlich unterscheiden könnten. Ihm zufolge folgt, wenn eine Empfindung eine andere begleitet, immer nur, dass die Stärke unserer Empfindung vermehrt wird, dass uns eine energischere Empfindung zutheil wird, aber

* Taine, Von der Intelligenz. Thl. 2, Bd. III, Kap. 1, §. 1.
** Untersuchung über die Philosophie von Sir W. Hamilton. Kap. XIII und Zusatznote.

ohne dass wir zu bemerken im Stande seien, dass zwei Empfindungen dabei nebeneinander bestehen. Diese Theorie würde zur Folge haben, dass es in dem Bewusstsein der Empfindungen keinen Unterschied zwischen der Quantität der Stärke und der Quantität der Ausdehnung geben könne. Ist es aber nun gleichwol nicht unleugbar gewiss, dass wir zwischen der Stärke einer Farbenempfindung und der Ausdehnung dieser selben Empfindung, welche der Ausdehnung des farbigen Objects entspricht, unterscheiden? Sieht Mill sich nicht selbst genöthigt, von der Masse oder, nach einem Bain entliehenem Ausdruck, von dem mehr oder minder beträchtlichen Volumen der Empfindungen zu sprechen? Nun ist ein Volumen etwas ganz anderes als die Stärke: es ist das nothwendige Ergebniss der Vereinigung von Theilen, welche unterschieden werden können und gleichzeitig bestehen.

Stuart Mill, Bain und Taine verwechseln die Ausdehnung mit dem Maass der Entfernung. Die Zeit und die Bewegung sind ganz gewiss die Bedingungen jeder mathematischen Messung der Ausdehnung, aber das Maass der Ausdehnung ist nicht ihr Begriff. Um bei einem Act der Bewegung ein Bewusstsein zu haben, dass es von einem Punkt zum andern gehe, muss vorher der Begriff der Ausdehnung vorhanden sein. Ohne diese Idee würden wir nur eine Reihe von aufeinanderfolgenden Muskelempfindungen und nichts weiter haben. Die Ausdehnung würde nur eine besondere Art von Empfindung sein, die Empfindung der Muskelenergie, sie würde sich von den andern Empfindungen nur unterscheiden wie das Sehen sich unterscheidet vom Tastsinn oder vom Geruch. Nun widerspräche das aber völlig dem klaren Thatbestand. Die Ausdehnung stellt sich uns nicht als eine Empfindung dar, sondern als eine Quantität und eine Folge von Empfindungen, die in einem bestimmten Augenblick in ununterbrochenem Zusammenhang eine Einheit und

eine Summe von Punkten bilden, welche voneinander unterschieden werden können.

Wenn die Doctrin von Stuart Mill, Taine und Bain richtig wären, so könnte der menschliche Geist den Begriff des Raumes nicht bilden oder er würde sich mit dem der Zeit verwischen. Er würde nur eine besondere Art der Aufeinanderfolge, eine bestimmte Modalität der Dauer sein. Das Universum würde uns als ein unaufhörlich wechselnder Punkt erscheinen, ausserhalb dessen wir uns absolut nichts mehr vorzustellen vermöchten. Es ist unmöglich, sich stärker mit den Thatsachen in Widerspruch zu setzen. Die Zeit ist ebenso wenig der Ursprung des Raums als der Raum der Ursprung der Zeit. Das Ich ist gleichzeitig Reihe und Gruppe oder es ist vielmehr eine Reihe von Gruppen. Die Ausdehnung und die Aufeinanderfolge lassen sich nicht aufeinander reduciren. Es sind zwei Arten der Mehrfachheit. Die Mehrfachheit gehört sowol dem Nebeneinanderbestehen als der Aufeinanderfolge an und da der Verstand zwischen diesen beiden Begriffen unterscheidet, so muss diese Unterscheidung auch auf irgendetwas beruhen. Wenn das Ich nicht mehreres gleichzeitig empfinden könnte, so könnte uns nur eine Art der Mehrfachheit zum Bewusstsein kommen, die Mehrfachheit der Aufeinanderfolge. Es wird gut sein, wenn wir hier hinzufügen, dass für uns, die wir die Substanz zulassen, die beiden Arten der Mehrfachheit nur die Erscheinungen betreffen und keineswegs die Einfachheit der Substanz ausschliessen, welche für uns das Princip der absoluten Continuität bildet.

II. Die Erinnerung, betrachtet als eine Gruppe thatsächlicher Vorgänge, welche die Bestimmung eines vergangenen Augenblicks im Gegensatz zu den Verhältnissen der gegenwärtigen Wahrnehmungen enthalten, lässt es begreiflich erscheinen, wie wir dazu kommen mit Reihen von Thatsachen des Bewusstseins die Idee der Identität des Ich, unsers Geistes, unserer Persönlichkeit

herzustellen. Wir sind uns immer nur unserer gegenwärtigen Empfindungen bewusst und doch pflegen wir unser gegenwärtiges Ich uns als dasselbe vorzustellen, welches zu einer andern Zeit einen Sammelpunkt ganz anderer Empfindungen bildete. Wie komme ich dazu, mir vorzustellen, dass das Ich, welches in diesem Augenblicke schreibt, dasselbe ist, welches soeben an der Kaminecke sitzend las, welches vor sechs Monaten in England war, welches vor zwanzig Jahren ins Gymnasium ging? Offenbar genügt die blosse Continuität aufeinanderfolgender Empfindungen nicht, um diese Idee der Permanenz des Ich zu erklären, zumal die Continuität sehr oft unterbrochen ist. Sie hört jeden Abend auf, wenn wir uns dem Schlaf überlassen, um erst beim Erwachen wiederzubeginnen. Wenn das Ich nur eine Folge von Bewusstseinszuständen ist, so beginnt thatsächlich mit jedem Morgen ein neues Ich. Die Reihe von Gestern hat ihr Ende erreicht, sie hat sich nicht fortgesetzt. Die Continuität erscheint zuweilen wieder während des Traums und verschwindet mit ihm. Das Ich wird aufgehoben bei stockendem Herzschlag und in der Ohnmacht. Selbst wenn im Wachen durch eine Vereinigung heftiger Wahrnehmungen, die sich plötzlich des ganzen Bewusstseins bemächtigen und es völlig absorbiren, die eben vorher noch bestandenen Empfindungen aufgehoben werden, so kann man sagen, dass eine Reihe plötzlich beendigt worden ist und eine neue ihre Stelle eingenommen hat. Woher kommt es, dass trotz dieser so häufigen Unterbrechungen, wir diese Reihen, selbst die frühesten, einer und derselben Persönlichkeit zuschreiben können?

Die Gesammtheit der Vorgänge, die ich in diesem Augenblick Ich nenne, kann in einem andern Augenblicke mit allen Kennzeichen der Erinnerung reproducirt werden: sie kann sich mir in der Einbildungskraft in dem Augenblicke vorstellen, wo, indem ich noch von mir, von meinem Geist, von meinem Bewusstsein spreche, ich mit diesen Worten eine neue Gruppe von Phänomenen

bezeichnen werde. Die Vorstellung des Ich in einem vergangenen Augenblick wird einen Theil der Vorgänge bilden, deren Vereinigung in einem andern Augenblick das gegenwärtige Ich ausmachen wird. In diesem gegenwärtigen Ich wird es also zwei Gruppen unterschiedener, obwol nebeneinander bestehender Vorgänge geben: von der einen Seite eine Gruppe von Vorgängen, die nach allen ihren Bedingungen dem Augenblick, in dem ich mich soeben befinde, angehören, von der andern Seite eine Gruppe von Vorgängen, die in ihren Verhältnissen das Datum eines vergangenen Augenblicks an sich tragen. Aber zwischen diesen beiden Gruppen bestehen Aehnlichkeiten: auf beiden Seiten ist es derselbe Mensch mit demselben Gesicht, demselben Wuchs, derselben Intelligenz, denselben Fähigkeiten, denselben Instincten. Man kann von den Unterschieden absehen, mittels welcher dieser selbe Mensch in der ersten Gruppe sich an dem und dem Ort befindet und mit dieser oder jener Sache beschäftigt ist, während er in der zweiten Gruppe an einem andern Ort ist und sich mit etwas anderm beschäftigt. Entfernen wir diese Unterschiede, so haben wir zwei ähnliche Gruppen, denen wir denselben Namen geben. Die gegenwärtige Gruppe wird von mir Ich benannt und die vorgestellte Gruppe hat als eines der Elemente seiner Erinnerung das an sich, dass es ebenfalls Ich benannt worden ist. Ich vereinige also beide Gruppen unter einen Begriff, ein Zeichen, mit einer gemeinsamen Bezeichnung. Mit einem Wort, ich bilde daraus eine allgemeine Idee.

Die mit dem Namen Ich bezeichneten verschiedenen Gruppen unterscheiden sich nicht voneinander wie ein Baum von einem andern Baum noch wie ein Pferd von einem andern Pferd. Sie unterscheiden sich nur, wie die Wahrnehmung, die ich gegenwärtig von diesem Baume habe, sich von der Wahrnehmung unterscheidet, die ich gestern von demselben Baum gehabt habe. In der That gibt es zwei Arten von Verallgemeinerungen: die eine mit Rücksicht auf die Zeit, die andere mit

Rücksicht auf die Ausdehnung betrachtet. Mit Rücksicht auf die Ausdehnung betrachtet, bestehen zwischen den unter einer Bezeichnung zusammengefassten Vorgängen Unterschiede in den Beziehungen der Lage und sie charakterisiren sich individuell durch örtliche Verhältnisse, von denen das wichtigste ist, dass sie sich ausserhalb einander befinden. Mit Rücksicht auf die Zeit betrachtet, unterscheiden sich die unter demselben Begriff zusammengefassten Objecte nur durch Beziehungen des Wechsels und sie tragen nur verschiedenartige Wesenszüge an sich, indem sie sich auf verschiedene Momente beziehen. Die Unterscheidung der beiden Gesichtspunkte ist nicht immer klar und lässt sich nur bewerkstelligen durch die Kenntniss von Umständen, welche von dem Object unabhängig sind oder durch die Erinnerung von dazwischenliegenden Zeitabschnitten. Wenn ich z. B. heute einen Baum wiedersehe, den ich vor zehn Jahren gesehen hatte, so finde ich ihn beträchtlich verändert. Er hat nicht mehr dasselbe Aussehen, er hat nicht mehr dieselbe Grösse. Ich kann zweifelhaft sein, wenn ich mich darüber entscheiden soll, ob das noch derselbe Baum ist, den ich gesehen zu haben mich erinnere oder ob es ein anderes Exemplar derselben Gattung ist. Ich werde von meinem Zweifel erst befreit, wenn ich um den Baum Verhältnisse der Umgebung gewahr werde, die sich nicht verändert haben, dasselbe Terrain, andere Bäume an seiner Seite, Steine u. s. w. Auf diese Weise komme ich dazu, Gruppen ähnlicher Objecte zu vergleichen, die sich nur im Aussehen unterscheiden und zwar in einem Aussehen, dessen Veränderung sich auf Umstände des Alters und also des Moments bezieht. Es findet hier also eine Verallgemeinerung mit Rücksicht auf die Zeit betrachtet statt. Wenn ich im Gegentheil einen Baum bemerke und mich erinnere einen von derselben Grösse gesehen zu haben, der sich aber an einem andern Ort befand, so könnte ich nicht behaupten, dass das derselbe Baum sei und es würde also eine Verallgemeine-

rung nur mit Rücksicht auf die Ausdehnung betrachtet stattfinden. Ich müsste die beiden Bäume als zwei Individuen derselben Gattung betrachten, ausgenommen, wenn ich mich erinnerte, dass ich denselben Baum hätte verpflanzen sehen. In diesem Falle gäbe es eine dazwischen liegende Erinnerung, welche alle Beziehungen des Gedankens modificirte. Der Vergleich bezöge sich nicht mehr direct zwischen einem Baum an dem Ort und einem an einem andern, sondern es gäbe eine doppelte Vergleichung: eine zwischen dem Baum, den ich vor mir sehe und dem, welchen ich verpflanzen sah, eine andere, zwischen diesem letztern und dem, welchen ich an einem andern Ort gesehen habe. Ich würde also drei ähnliche Baumvorstellungen, die sich nur durch Umstände, deren Unterschied sich auf die Zeit bezieht, voneinander auszeichnen, vereinigen, ich würde wieder zu der ersten Form der Verallgemeinerung zurückkehren.

Dasselbe Verhältniss gilt für meine eigene Persönlichkeit. Wenn ich mich, statt an mein Ich von gestern zu denken, meines Bewusstseins von vor zwanzig Jahren erinnere, wenn ich mich mit dreissig Jahren meiner Kindheit erinnere, so vergleiche ich so gänzlich verschiedene Gruppen von Verhältnissen, dass ich es bei der Vorstellung: Mensch als Bindeglied dieses gegenwärtigen Ichs mit der Vorstellung des Kindes bewenden lassen könnte. Denn zwischen beiden gibt es kaum etwas Gemeinschaftliches als die wesentlichen Charakterzüge der Menschlichkeit. Aber ich hüte mich, bei einer solchen Schlussfolgerung halt zu machen, weil ich zwischen meiner Kindheit und dem gegenwärtigen Augenblick tausend dazwischenliegende Augenblicke im Gedächtniss habe, welche mir gestatten, von einer Vorstellung zur andern zurückzusteigen und in jeder dieselbe Elementengruppe wie in der vorhergehenden wiederzufinden, nur mit denjenigen Modificationen, welche die Verhältnisse der Zeit genügend erklären.

III. Wenn wir übereinstimmend mit Mill, Bain

und Taine denken, dass das Bewusstsein, das Ich, der Geist auf elementare Empfindungen zurückgeführt werden müssen, so glauben wir andererseits im Gegensatz zu diesen Philosophen, dass diese Elemente nur die Materialien des Gedankens sind und dass die Existenz einer Substanz nothwendig ist, um die Bereitung des Gedankens selbst zu erklären. Die Positivisten verwerfen im allgemeinen jede Annahme einer Substanz und sie lassen zwischen den elementaren Vorgängen nichts bestehen, als Beziehungen der Aufeinanderfolge und des gleichzeitigen Daseins. Aber mit gleichzeitig bestehenden und aufeinanderfolgenden Empfindungen kann man wol eine Vereinigung oder éin Ganzes construiren, das objectiv wahrgenommen werden kann, wie man einen Haufen oder eine Masse bemerkt, aber man macht das subjective Bewusstsein der Individualität dieser Vereinigung nicht verständlich, noch erklärt man die Functionirung eines Organs oder einer Fähigkeit. Hierfür bedarf es noch eines andern Elementes, als der Aufeinanderfolge oder der Gleichzeitigkeit, es bedarf der Substanz, der Kraft und der Causalität. Die Physiologen, welche die Erforschung der Organe auf die der histologischen Elemente zurückführen, geben wenigstens die Eigenschaften dieser Elemente zu. Sie legen ihnen Kräfte bei, das Vermögen aufeinander zu wirken und wechselseitig die Stärkung und die Richtung ihrer Bewegungen zu modificiren. Ebenso muss man, subjectiv betrachtet, um die Thätigkeiten und Functionen der Intelligenz zu verstehen, den Empfindungen ein Vermögen aufeinander zu wirken, eine Kraft irgendwelcher Art zuschreiben. Man muss ausserdem zugeben, dass das, was gegenwärtig unter dieser Form existirt, dasselbe Wesen ist, welches zu einer andern Zeit unter einer andern Form bestanden hat. Mit einem Wort, ohne die Vorstellungen von Kraft und Substanz wird jede Function und jede Umbildung zur Unmöglichkeit.

Man kann in der That das einfache Nebeneinanderbestehen oder die Aufeinanderfolge elementarer

Empfindungen nicht für eine ernsthafte Erklärung des Erkennens nehmen. Allem Erkennen zu Grunde liegt die Vergleichung, die Auffassung von Verschiedenheiten, die Unterscheidung mit einem Wort. Nun können zwei Empfindungen immerhin nebeneinander bestehen, ohne dass sie sich deshalb voneinander zu unterscheiden im Stande sind. Denn, um das zu können, müsste jede ein Bewusstsein von der andern zur selben Zeit wie von sich selbst haben. Zum Erkennen hat man die gleichzeitigen Empfindungen zweier zusammengehöriger Phänomene eines und desselben Subjects durchaus nöthig.

Es verhält sich ebenso vom Standpunkt der Aufeinanderfolge. Von zwei Dingen eins: entweder sind sich die beiden aufeinanderfolgenden Empfindungen gleichartig, oder sie sind verschieden. Wenn sie gleichartig sind, so ist es als ob nur eine einzige Empfindung vorhanden wäre, und man kann ihre Dauer nur gewahr werden, wenn man, während sie sich gleich bleibt, sich einer Veränderung in andern coordinirten Empfindungen bewusst wird. Ich muss erkennen, dass *B* *C* geworden st, während *A* *A* geblieben ist; ohnedem kann ich keinen Unterschied zwischen *A* und *A* machen und die Unterscheidung der Momente der Empfindung würde unmöglich sein. Dies führt uns zu dem Fall zurück, wo die Empfindungen nebeneinander bestehen, denn ich muss *B* von *A* und *C* von *A* unterscheiden. Wenn dagegen die beiden aufeinanderfolgenden Empfindungen verschieden sind, indem die erste aufgehört hat zu bestehen, wenn die zweite entsteht, so kann es keine Einheit des Bewusstseins zwischen ihnen geben und diese Einheit kann nur in dem Subject existiren, in dessen Schos sich die Umformung von der einem zur andern vollzieht. Dies Subject hat das Bewusstsein des Vollzugs der Veränderung. Wir fühlen sehr deutlich in uns selbst, dass eine bestimmte Quantität von Energie nacheinander diese oder jene Empfindung, diese oder jene Idee wird, dann eine andere Idee, dann Anstrengung, dann Wille u. s. w. In jedem neuen

Phänomen der Intelligenz ist das Bewusstsein eines Anfangs des absoluten Seins nicht miteinbegriffen.

Folgt daraus nun, dass man die Substanz nothwendigerweise wie die Spiritualisten ansehen und sie stricte mit der Person verbinden muss? Dies ist nur eine Art der Auffassung, und wir sind um so mehr geneigt, noch andere zuzulassen, als wir in der Persönlichkeit nur ein Phänomen erblicken.

Man hat dem System von Stuart Mill und Taine mit Recht vorgeworfen, dass es nur ein umgekehrter Materialismus sei. Die elementaren Empfindungen, welche nach ihrer Ansicht den äussersten Punkt bilden, bis zu welchem die wirkliche Analyse vordringen kann, werden von dem Augenblick an, wo die einheitlich-allumfassende Substanz verworfen wird, gleichbedeutend mit substantiellen Atomen, und Taine selbst liebt es, sie mit den einfachen Stoffen der Chemie zu vergleichen. Aber hier kommen alle Schwierigkeiten des Materialismus zu Tage, der — und dies ist einer der grössten Uebelstände dieses Systems — die Mittheilung der Bewegung und die Veränderung des Zustandes unverständlich erscheinen lässt. Nehmen wir z. B. zwei ungleichartige Vorgänge, zwei Atome von verschiedener Schnelligkeit oder zwei Empfindungen von verschiedenartiger Stärke, die sich begegnen und aufeinanderstossen. Nach diesem Anprall wird constatirt, dass die Schnelligkeit eines jeden der beiden Atome oder die Stärke jeder dieser Empfindungen nicht mehr dieselbe ist wie vorher, die eine Seite hat verloren, was die andere gewonnen hat, — wie sollte das möglich sein, wenn von einer Seite nicht etwas ausgegangen ist, was in die andere eintrat? Aber dieses Etwas würde selbst ein neues Wesen, unabhängig von den Atomen und Empfindungen sein, eine Supplementär-Substanz, die auf diese Weise von einer Substanz zu der andern überginge. Durch die Zurückweisung der Vorstellung einer Substanz, die bei den Phänomen als gemeinsames Band dient und in deren Schos sich der Austausch der

Kraft vollzieht, wird man genöthigt, zwei Arten statt einer zuzulassen. Taine wird in diesem Fall und allen ähnlichen Fällen vermuthlich die Annahme vorziehen, dass der erste Vorgang ganz aufhört und ein ganz neuer entsteht. Bei jedem Zusammentreffen würden alsdann zwei Empfindungen vernichtet und zwei neue Empfindungen träten auf. Das streitet aber gegen das Princip: *E nihilo nihil*, *in nihilum nihil.* Wie geht es zu, dass man in dem Ganzen der Vorgänge, nach dem Wechsel, genau dieselbe Quantität von Kraft vorfindet, welche vor dem Wechsel vorhanden war. Dieses Wie ist unbekannt, wird man uns antworten. Ohne Zweifel, aber es ist doch vorhanden. Und eben dieses unbekannte, aber experimentell sichere Wie bezeichnen wir mit den Namen der Substanz und Causalität.

In einer bewunderungswürdigen Auseinandersetzung, welche eine Vorahnung des grossen Princips der Erhaltung der Kraft enthält, hat Sir William Hamilton die Vorstellung der Ursache auf die Idee zurückgeführt, dass alles, welches unter irgendeiner Form zu existiren beginnt, nothwendigerweise schon vorher unter einer andern Form existiren musste. Stuart Mill hat diese Doctrin vergebens zu bekämpfen gesucht; er hat Hamilton namentlich vorgeworfen, die Causalität mit der Substanz verwechselt zu haben. Er hätte ihn deshalb vielmehr loben sollen, die Causalität und die Substanz sind dasselbe von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet. Alle beide sind der erklärende Grund der wechselseitigen Action der Phänomene aufeinander und ihrer daraus folgenden Umbildung.

Wenn wir auf den Ursprung der Religion und der Philosophie zurückgehen, so erkennen wir, dass der Ausgangspunkt der Begriffe von Seele, Geist und folglich von Gott die Idee der Continuität gewesen ist. Alle alten Völker stellten sich die Seele als einen Hauch oder als etwas Flüssiges vor. In ihrer Einbildung entsprach dies am genauesten der Vorstellung eines continuirlichen Princips. Man hat gesagt, dass diese Idee eines Hauches

daher stammt, weil die Erscheinung der Athmung mit dem Tode aufhört, weil die Seele den Körper mit dem letzten Athemzug zu verlassen scheint; aber wir denken, dass der Ursprung derselben auch in dem Bedürfniss zu suchen ist, das innere Band zu begreifen, welches eine Vereinigung einzelner Phänomene verbindet und sie in eine Individualität zusammenschliesst. Wir wissen heute, dass es nichts weniger Continuirliches gibt als einen Hauch oder einen dunstförmigen Stoff; aber wir sind immer genöthigt, auf dem Grund des Bewusstseins irgendein continuirliches Princip anzunehmen, welches der Vereinigung der einzelnen Empfindungen, aus denen sich das Bewusstsein zusammensetzt, die Einheit gibt. Eben diese Continuität ist es, welche noch heute die wahre Grundlage der geläutertsten Idee der Gottheit bildet, und welche dem Pantheismus seine haltbarsten Argumente gegen den Atheismus liefert.

Wie könnte man ohne diese Einheit, die sich auf dem Grunde aller Dinge findet, die Wirkung einer Kraft auf eine andere, die innerste Modification eines Wesens durch ein anderes begreifen? Wie könnte eine Kraft eine andere wahrnehmen, fühlen, das Bewusstsein haben verändert zu sein? Wie könnte die Vergleichung möglich sein, welche die Bedingung eines jeden Acts des Urtheils, des Gedächtnisses und der Auffassung ist? Dieses Princip der Continuität, was es auch immer sei, welche Ansichten man auch über sein Wesen habe, dies Princip ist Gott.

Es ist ein in Frankreich ziemlich verbreiteter Irrthum, dass der Atheismus und der Pantheismus genau dasselbe seien. Im Gegentheil kann man sich aber keine Systeme denken, die weiter voneinander entfernt sind als diese. Der Atheismus ist die Verneinung der Einheit des Universums. Seine Tendenz ist, jedes Princip der Continuität, welches die Wirkung einer innersten Modification von einer Kraft auf die andere erklären kann, zu verwerfen; er ist wesentlich antireligiös, weil er die Welt in Staub verwandelt. Dieser Doctrin, dass

es keinen Gott gibt, setzt der Pantheismus die Doctrin entgegen, dass Alles Gott ist und dass entweder eine gemeinschaftliche Substanz oder ein allumfassend einheitliches Band aller Phänomene besteht. Für den Atheisten sind die materiellen Atome die einzigen substantiellen Wesen, die einzigen an sich seienden Realitäten. Für den Pantheisten sind dagegen die letzten, nicht weiter reducirbaren Thatsachen nur Kräfte, Bewegungen, Phänomene, Modi, welche in keiner Weise das Dasein eines allgemeinen Wesens, des Subjects oder des Bandes aller Veränderungen ausschliessen.

IV. Es hat jetzt keine Schwierigkeit, die Einheit des Bewusstseins in der Vielfachheit der Phänomene zu erklären. Die Schranken der Einheit sind bedingt durch die Discontinuität der Phänomene in ihrer Vielfältigkeit. Aber in dieser Beziehung besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den Thatsachen des Erkennens und des Fühlens. Während die Elemente einer Vorstellung unterschieden bleiben, trotz ihrer Continuität und trotz der Einheit ihrer Wahrnehmung, communiciren die sie begleitenden Gefühle mit dem System in seiner Totalität und sie verwischen sich miteinander, sodass sie in jedem Augenblick nur einen allgemeinen Zustand des Gefühlsvermögens darstellen. Während Empfindungen, verschieden an Stärke, an Qualität, an Höhe, selbst dann ausserhalb einander bleiben, wenn sie die Grundlage eines einzigen Zustandes oder Vorgangs des Bewusstseins abgeben, so ist das Gefühl dagegen immer die alleinige Resultante aller Modificationen eines bewussten Systems, welches keine andern Grenzen hat als die Discontinuität oder das Leere. Der menschliche Organismus verliert in jedem Augenblick, selbst in der Sphäre des bewussten Ich, eine unzählige Menge von elementaren Kräften. Daraus würde sich für ihn in jedem Augenblick eine verhältnissmässige Summe von Schmerz ergeben, wenn er nicht in demselben Augenblick infolge der der Wiederherstellung dienenden Functionen der Ernährung oder

infolge neuer Erregungen, andere nicht minder unzählige elementare Kräfte zugeführt erhielte. Aus dieser letztern Anhäufung ergibt sich eine Summe von Vergnügungen, die sich nicht allein in ein Gefühl verschmelzen, sondern auch mit der obenerwähnten Summe von Schmerzen verbinden. Da nun gleiche Quantitäten von Schmerz und Vergnügen sich compensiren und gegenseitig neutralisiren, wodurch ein Zustand von Indifferenz erzeugt wird, so wird also der Zustand des Gefühlsvermögens eines bewussten Systems in einem gegebenen Augenblick bestimmt durch den Unterschied zwischen der Gesammtheit der Ausgaben und der Gesammtheit der Wiederherstellungen oder Erregungen. Wenn die elementaren Verluste die elementaren Erwerbungen überwiegen, so ist die Folge ein einziger Schmerz, wenn im Gegentheil die Erregungen das Uebergewicht haben, so entsteht ein Gefühl von Lust. Besteht zwischen beiden Gleichgewicht, so befinden wir uns in einem Zustand von Indifferenz.

Einige Schriftsteller geben diesen Zustand nicht zu, und zu ihnen gehört Bouillier. „Wir betrachten", sagt er, „jenen Zustand der Indifferenz, in einem absoluten Sinn genommen, als etwas gänzlich Chimärisches. Sowenig wie es einen Zustand der Atmosphäre gibt, selbst von der allergemässigtsten Beschaffenheit, dem nicht ein gewisser Grad von Wärme oder Kälte beiwohnt, sowenig gibt es einen Zustand der Seele, selbst den nichtssagendsten, dem sich nicht Lust oder Schmerz in Betreff irgendeines Gegenstandes mittheilten. Lust und Schmerz stufen sich in einer unendlichen Reihe von Graden und Nuancen ab. In jedem Augenblick unsers Seins besteht eine fortwährende Strömung kleiner Vergnügungen und kleiner Schmerzen, welche, obgleich kaum fühlbar, nicht aufhören, auf eine grosse Anzahl von Bestimmungen und auf den Zustand unserer Seele ihren Einfluss zu äussern .... Was ist denn nun dieser vorgebliche Zustand von Indifferenz, den einige Psychologen in der menschlichen Seele entdeckt zu haben glauben?

Es ist ein relativer und nicht ein absoluter Zustand, der schwächste Grad, wenn man will, aber nicht die absolute Auslöschung von Lust oder Schmerz. Oder es ist eine Mischung, die aus beinahe gleichen Theilen besteht, aber nicht ein vollkommenes Gleichgewicht angenehmer und unangenehmer Eindrücke. Mit ebenso viel Wahrheit, mit der man also gesagt hat: die Seele denkt immer (?), sagen wir: die Seele fühlt immer. Wir leben und bewegen uns, sozusagen, im Schose des Gefühls. Aber da eine andauernde Wirkung eine beständig sich bethätigende Ursache erfordert, so enthält dieses Ununterbrochensein des Gefühls für uns einen letzten Beweis, dass wir uns nicht getäuscht haben, indem wir ihr Princip in jene im Wesen begründete Activität verlegten, welche den eigentlichen Grund unserer Natur bildet."*

Diese Behauptung aus der Feder Bouillier's nimmt uns aus mehr als einem Grunde wunder, und zuerst müssen wir ihm zum Vorwurf machen, dass er nicht zwischen der Indifferenz als allgemeinem Zustand und Resultat einer gleichen Mischung von Lust und Schmerz und der nur in einem Element des Bewusstseins befindlichen Indifferenz unterschieden hat. Was die erstere angeht, so scheint Bouillier, indem er sie bestreitet, sich selbst zu widersprechen. Denn von dem Augenblick an, wo er anerkennt, dass ein Gefühl aus einer Mischung angenehmer und unangenehmer Eindrücke hervorgehen kann, wo er namentlich zugibt, dass diese Mischung aus beinahe gleichen Theilen bestehen kann, verstehen wir nicht, aus welchem Grunde er leugnet, dass in gewissen Fällen diese Gleichheit der Theile eine vollständige sein kann.

Wenn wir uns nun die relativ elementaren Gefühlszustände betrachten, welche in verschiedenen Theilen eine Mischung eingehen, warum sollen wir nicht

* Ueber Lust und Schmerz, Kap. VIII.

zugeben, dass es Zwischenzustände zwischen Lust und Schmerz gibt? Der Vergleich mit der Kälte und der Wärme ist nicht genau, da die Kälte nicht das Gegentheil der Wärme ist, während der Schmerz das Gegentheil des Vergnügens ist. Die Kälte ist nur ein minderer Grad von Wärme, während der Schmerz offenbar nicht ein minderer Grad von Lust ist. Der Irrthum Bouillier's kommt daher, weil er das Gefühl in das Bewusstsein aller Activität und aller Empfindung selbst verlegt. Aber wir haben diese Doctrin widerlegt und gezeigt, dass der Schmerz und die Lust nicht genau den Empfindungen entsprechen, dass sie selbst nicht im Verhältniss zu ihrer Stärke stehen, sondern sich einfach auf die Vermehrung und die Verminderung der Empfindungen beziehen. Es muss also jedesmal Indifferenz oder Abwesenheit der Empfindung überall eintreten, wo die Empfindungen in demselben Zustande, ohne Steigerung sowol wie ohne Verminderung verharren.

Die Verschmelzung der elementaren Gefühle von Lust und Unlust zu einem allgemeinen Ergebniss erklärt, warum der Mensch nicht in jedem Augenblick von einer Menge von verschiedenen Eindrücken beunruhigt wird, die in einem fortwährenden Wechsel begriffen, ihnen keinen Augenblick Ruhe und Gleichgewicht lassen würden. Wenn wir so viele Gefühle deutlich unterschieden empfänden, als uns Empfindungen zutheil werden, so wäre das Leben wie ein betäubender Wirbel. Aber Dank der fortwährenden Compensation der entgegengesetzten Gefühle kann ein Gefühlszustand irgendwelcher Art kürzere oder längere Zeit andauern. Der Mensch geht nicht in jedem Augenblick von einem übermässigen Ersatz zu einer übermässigen Ausgabe über, vielmehr entwickeln sich die Vermehrungs-, die Gleichgewichts- und die Verminderungszustände der Kraft im allgemeinen in mehr oder minder beträchtlichen Reihenfolgen.

Die Psychologen aus der Schule Herbart's haben aus andern Ursachen zu erklären gesucht, warum nicht je-

der elementare Vorgang des Bewusstseins von einem deutlichen Gefühl begleitet wird. Man weiss, dass diese Schule Lust und Schmerz in der gegenseitigen Hemmung oder Förderung der Vorstellungen bestehen lässt. Der österreichische Philosoph Nahlowsky behauptet nun, dass diese Hemmungen oder diese Erregungen nicht immer gefühlt werden und dass es, um von ihnen angenehm oder unangenehm afficirt zu werden, noch einer hinzutretenden Bedingung bedürfe. „Hätte jede Hemmung, jede Förderung unter den Vorstellungen schon an sich ein Gefühl zur Folge, so müsste der Mensch unaufhörlich von Gefühlen beunruhigt sein, und zwar deshalb, weil es in der Seele in keinem Momente einen völligen Stillstand gibt .... Das Seelenleben bekäme einen träumerischen Anhauch. Der Mensch, fortwährend nur in den Spiegel der eigenen, bald schmeichelnden, bald drohenden innern Zustände versunken, würde zu keiner klaren, objectiven Auffassung der Welt, zu keinem scharf umrissenen Denken, keinem planvollen Handeln gelangen. Zum Glück jedoch ist dem nicht so. Ebendarum aber muss es noch einen weitern Factor, noch ein ferneres Moment geben, wovon es abhängt, dass aus der Hemmung oder Förderung der Vorstellungen sich einmal ein Gefühl entwickelt, ein andermal nicht. Welcher aber ist dieser Factor? — Eine Parallele im leiblichen Leben gibt hier einen Wink. Dort wirken tausend verborgene Kräfte, ohne dass wir von ihnen weiter Notiz nehmen, solange ihr Wirken ein normales ist. Erst wenn in einer der Functionen Störungen eintreten, nehmen wir ebendiese specifischen Störungen als solche wahr. Aehnliches geschieht auch im Seelenleben. Geht die gegenseitige Hemmung oder Förderung unter den Vorstellungen normal, also unbehindert von statten: so bleiben sie schon deshalb unbemerkt, weil sie in einer unendlich kleinen, für uns incommensurabeln Zeit vor sich gehen. Die Vorstellungen steigen oder sinken, werden stärker oder schwächer und zwar so schnell, dass

wir es gar nicht gewahr werden. Nimmt aber die Sache einen abnormen Verlauf: treffen etwa Vorstellungen zusammen, die nach ihrer Beschaffenheit sich hemmen müssen, aber kommt, wenn schon die Hemmung im Zuge ist, eine Hülfe für die bereits im Sinken begriffene hinzu und behindert einige Zeit hindurch den entsprechenden Vollzug der Hemmung; oder neigen die eben sich begegnenden zur Verbindung, aber ein Gegensatz schiebt sich zwischen sie ein und hält diese Verbindung einen Moment hin; — also, erzeugt dort die Hülfe, hier der Gegensatz einen Aufenthalt in dem innern Processe: dann ereignet er sich in einer Zeit, innerhalb deren er für uns fassbar ist."*

Um das Fehlerhafte dieser Erklärung zu beweisen, begnügen wir uns damit, daran zu erinnern, dass sie unvereinbar ist mit der von dem Verfasser selbst angenommenen Definition des Vergnügens. Wenn der Schmerz in einer Hemmung, das Vergnügen in einer Förderung der Vorstellungen besteht, so ist es ein Widerspruch, zu behaupten, dass das Vergnügen durch eine Hemmung in der wechselseitigen Action dieser selben Vorstellungen bedingt wird. Ebenso gut könnte man sagen, dass das Vergnügen ein Schmerz ist oder von einem Schmerz abhängt.

Das von Nahlowsky beschriebene Phänomen entspricht genau dem, was sich in uns in Augenblicken der Verlegenheit und des Zauderns zuträgt. Eine Vorstellung taucht im Bewusstsein auf, aber eine andere entsteht gleichzeitig und kreuzt die erste, bis diese durch irgendeine Hülfe befestigt, den Sieg davonträgt. Wir empfinden in solchem Fall Verlegenheit, Zweifel, Verwirrung und man wird weiterhin sehen, dass darin niemals ein Gefühl des Vergnügens liegt.

---

* Das Gefühlsleben, S. 46 fg.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Unbewusstheit oder die Anästhesie.

Die Ausdrücke: bewusst und unbewusst, werden bald in einem relativen, bald in einem absoluten Sinne angewandt. Man spricht z. B. von einem unbewussten Phänomen, um auszudrücken, dass das Ich kein Bewusstsein davon hat, aber ohne damit behaupten zu wollen, dass das Phänomen nicht in sich und auf seine eigene Hand bewusst sei. Die Gangliencentra haben ohne Zweifel ein eigenes Bewusstsein ihrer Activität, aber dies Bewusstsein ist dem Ich fremd und bleibt für dasselbe relativ unbewusst. Die Physiologie unserer Tage bemüht sich festzustellen, dass sich in dem menschlichen Organismus auf diese Weise eine ausserordentlich grosse Anzahl bewusster Vorgänge vollziehen, welche sich zu dem Ich verhalten, als ob sie andern Personen angehörten, und die selbst darüber hinaus noch mit dem Uebelstande behaftet sind, dass sie nicht wie die Vorgänge des Gehirnbewusstseins bei andern in directer Beziehung zu den Fähigkeiten der Sprache und des Ausdrucks stehen, durch welche uns ihre Existenz und ihre bewusste Natur kund werden könnten. Man muss also mit Sorgfalt das in sich Unbewusste von dem mit Bezug auf das Ich Unbewussten unterscheiden.

Eine grosse Anzahl von Gelehrten nehmen heute dieselben Ausdrücke in einem viel engern Sinne. Sie

fordern für das Bewusstsein einen Act des Intellects oder der Unterscheidung, sie verlangen, dass eine Thatsache mit einer andern verglichen werde, und dass eine innere Anschauung ihrer Verschiedenheiten und Beziehungen stattfinde. Eine für sich dastehende Empfindung gilt ihnen nicht als ein Vorgang des Bewusstseins. Damit letzteres stattfinde, wäre erforderlich, dass das Ich oder das denkende Wesen diese Empfindung von einer andern unterschiede. Auf diese Weise käme nur die allgemeine Thätigkeit des Geistes dem Bewusstsein zu, während für die einfachen Endpunkte, die elementaren Empfindungen, aus denen sich dasselbe zusammensetzt, diese Bezeichnung nicht zulässig wäre. Wir weisen dem entgegen nur darauf hin, dass diese misbräuchliche Einschränkung daher rührt, dass man willkürlich diejenigen Bedingungen, die dem Erkennen gehören, auf das Bewusstsein überträgt, man vermengt beides miteinander. Erkennen besteht wirklich darin, dass man ein Ding von dem andern unterscheidet; aber Bewusstsein haben heisst nur, sich in dem oder jenem Zustande innerster subjectiver Modification befinden. Die allerisolirteste, allerunzerlegbarste Empfindung schliesst in keiner Weise das Bewusstsein aus, aber sie kann nicht erkennen, ausser wenn sie zum Element einer intellectuellen Organisation geworden ist. — (Was die Zweideutigkeiten anlangt, die von dem Gebrauche des Wortes Bewusstsein in einem ausschliesslich moralischen Sinne herrühren, so liegen sie unserm Gegenstande zu fern, um uns dabei aufzuhalten.)

Aber was ist denn schliesslich das Bewusstsein? Kann man dasselbe definiren? Das Bewusstsein ist in unserer Auffassung die Kraft selbst, subjectiv genommen, es ist der innerste Zustand der Kraft. Soweit eine Kraft den oder jenen Stärkegrad, diese oder jene Beziehung hat, soweit sie diese oder jene Modification erfährt, so weit ist sie, für sich selbst, dieser oder jener Vorgang des Bewusstseins. Aber die Kraft, welche ein Bewusstsein ihrer selbst hat, hat kein Bewusstsein der

andern Kräfte. Jede Kraft ist daher nur für sich selbst Bewusstsein. Für die andern Kräfte ist sie Materie oder Bewegung. Die materielle Bewegung und das Bewusstsein sind die beiden Seiten der Kraft, die objective und subjective Seite.

Die englischen Psychologen aus der Schule von Stuart Mill und die deutschen Metaphysiker aus der Schule von Hartmann behaupten, dass die Kraft nur bewusst wird, wenn sie einer andern Kraft begegnet und durch diese modificirt wird. Ebendies können wir nicht zugeben. Wir meinen, dass jede Kraft gleichmässig sowol ihrer dauernden Zustände als ihrer Zustandsveränderungen sich bewusst ist. Daher rühren selbst zwei Formen des Bewusstseins, die man in der Unterscheidung des Erkennens und des Gefühls, auf der einen Seite die Vorstellungen, auf der andern die Arten der Lust und des Schmerzes leicht sich gegenüberstehend wiederfindet. Empfindung, Vorstellung, Idee sind Zustände, in welchen die Organe sich befinden. Das Gefühl ist dagegen eine begleitende Modification des Bewusstseins. Er ist ein Eindruck von Lust, Schmerz oder Indifferenz, der die Empfindung begleitet und daher rührt, dass die Organe von einem Zustande geringerer Activität zu grösserer Activität übergehen oder umgekehrt. Das Bewusstsein dauert solange wie die Kraft und ändert seinen Zustand mit jeder ihrer Modificationen; aber bei jeder Veränderung der Kraft, während gleichzeitig Veränderung des Bewusstseins sowol wie der Empfindung stattfindet, ergibt sich auch, wie in den vorhergegangenen Kapiteln gezeigt wurde, eine angenehme oder unangenehme Affection dieses selben Bewusstseins, je nachdem die Veränderung das Mehr oder das Weniger betrifft.

Eine sehr ernste Frage, eine der wichtigsten, obgleich bisjetzt sehr vernachlässigten der Philosophie besteht darin, zu bestimmen, bis wohin sich der Bereich des Bewusstseins im absoluten Sinne des Wortes ausdehnt. Selbst hinsichtlich des Empfindungsvermögens des Nervengewebes finden wir die Psychologen und

Physiologen in zwei Kategorien getheilt: die Anhänger der relativen Unbewusstheit, welche der Ansicht sind, dass die Ganglien und Nerven ein Bewusstsein ihrer eigenen Modificationen haben, selbst wenn diese Modification sich nicht dem Hirn oder dem Ich mittheilt, und die Anhänger der absoluten Unbewusstheit, welche zwar Modificationen der Nerven und der Centren ausserhalb der Activität des Ich zugeben, aber gleichwol denken, dass das Bewusstsein eine Eigenschaft darstellt, welche sich denselben nur unter gewissen Bedingungen zugesellt und welche nur der Gehirnthätigkeit, die das denkende Ich constituirt, angehört.

Diese letztere Doctrin war diejenige Kant's. Ihr zufolge wäre das Bewusstsein eine neue Fähigkeit, die sich unter gewissen Umständen den Phänomenen zugesellte. Unter den Physiologen führen wir nur Dr. Claude Bernard an, der ein in sich selbst unbewusstes Empfindungsvermögen annimmt, unbewusste Empfindungen und, was noch eigenthümlicher ist, einen unbewussten Intellect. Der gelehrte Physiologe vermengt das Empfindungsvermögen mit der Reizbarkeit und er nimmt den Intellect nur von seiner äusserlichen, mechanischen oder objectiven Seite. Er sieht Intellect überall, wo sich eine organische Anpassung gewisser Vorgänge, die um gewisse Resultate zu erzielen combinirt sind, vorfindet, und er kümmert sich wenig darum, ob dies System von Vorgängen, dieser Mechanismus das Bewusstsein seiner Functionen in sich trägt oder nicht. „Das Nervencentrum oder Centralorgan", sagt Dr. Claude Bernard, „ist eine Nervenzelle, in welcher der Empfindungsvorgang sich in einen Bewegungsimpuls umsetzt. Handelt es sich um eine unbewusste Empfindung, so findet diese Umsetzung unmittelbar statt, als wenn der Gefühlseindruck in Form von Bewegungsimpulsen reflectirt würde. Deshalb hat man diese Klasse von unwillkürlichen und unvermeidlichen Bewegungen Reflexbewegungen genannt. Kommt der Gefühlseindruck aber zugleich zum Bewusstsein, so schieben sich zwischen

die Empfindung und die darauffolgenden willkürlichen Bewegungen andere Nervenerscheinungen höherer Ordnung ein, zu deren Bildung andere, besonders beschaffene Nervenelemente vorhanden sind .... Die für das Bewusstsein dienenden Nervenelemente kommen nur im Gehirn vor; im ganzen übrigen Körper kommen nur Nervencentren vor, welche unfähig scheinen, den Act des Bewusstseins zu vermitteln. Was auf den ersten Blick unmöglich erscheint, das ist, zu verstehen, wie die ursprünglich unbewusste Empfindung zu einer bewussten werden kann. Die unbewusste Empfindung, die bewusste Empfindung und die Intelligenz sind Fähigkeiten, welche die Materie nicht erzeugt, sondern welche nur an ihr zur Erscheinung kommen. Deshalb treten diese Fähigkeiten auf und entwickeln sich durch eine Art von natürlicher Entwickelung in dem Maasse, als die Gewebe die zu ihrer Entwickelung nöthigen Eigenschaften erlangen." *

Die von Dr. Claude Bernard zugestandene Schwierigkeit zu erklären, wie diese neue Fähigkeit zur Erscheinung kommt, ist in unsern Augen ein Argument unter vielen andern, um der Doctrin der relativen Unbewusstheit vor der der absoluten den Vorzug zu geben. Eine Fähigkeit, die zur Erscheinung kommt, ist eine Kraft, und da nichts aus nichts entsteht, so kann eine neue Kraft nur die Umformung anderer Kräfte sein. Nun ist noch niemals constatirt worden, dass in den Fällen, wo man das Hinzutreten des Bewusstseins zum Intellect oder zum Empfindungsvermögen annimmt, eine Kraft verschwindet, um ein gewisses Quantum von Bewusstsein hervorzubringen. Das Bewusstsein besitzt nach unserer Auffassung kein mechanisches oder thermodynamisches Aequivalent, weil es keine besondere Fähigkeit oder besonderes Phänomen ist. Es ist der Grund

* Bericht über den Fortschritt der allgemeinen Physiologie in Frankreich.

und Boden aller Phänomene. Es ist die Bewegung selbst unter seiner subjectiven Form und die Materie ist nur der äussere Anschein, unter welchem ein Bewusstsein sich andern objectiv darstellt.

Unter den Physiologen, die im Gegentheil das Bewusstsein als rein relativ ansehen und deren Ansicht beinahe auf die unserige hinauskommt, nennen wir Gerdy, der in seiner „Philosophischen Physiologie der Empfindungen“ sehr deutlich zwischen dem reinen Bewusstseinsvorgange oder Empfindung im allgemeinen und dem Bewusstseinsvorgange des Ich, welchen er als Wahrnehmung (Perception) bezeichnet, unterschieden hat. Diese Unterscheidung ergibt zwei Arten von Empfindungen; diejenigen, die nicht bemerkt werden oder nicht bis an das Ich herankommen, und diejenigen, welche bemerkt werden. Aber für die erste sowol wie die zweite Klasse beansprucht Gerdy mit Bestimmtheit alle Attribute des Bewusstseins. Er stützt sich dabei hauptsächlich auf gewisse Erscheinungen der Anästhesie. Wenn man z. B. die Fussspitzen eines lebenden Thieres, eines Kaninchens, eines Hundes verbrennt, so zieht das Thier die Pfote zurück und man sagt alsdann, dass es dies thut, weil es die Hitze gefühlt hat. Es genügt nun, dass man die Nervenstämme oder auch nur die Nerven, die sich in einem der Zehen vertheilen, unterbindet oder stark drückt, so wird das Thier unbeweglich verharren, während ihm die Zehe tief verbrannt wird. Sobald der Druck aufhört, so zieht das Thier winselnd und unter lebhaften Schmerzbezeigungen seine Pfote an sich. Ist die Annahme zulässig, dass während des Drucks in der Pfote nicht dieselben Erscheinungen vor sich gehen, als wenn diese nicht unterbunden ist? Wenn man vor der Comprimirung verbrennt, so sollte die Pfote Schmerz empfinden, wenn man die Comprimirung einstellt, ebenso, aber wenn man während der Comprimirung verbrennt, nicht! Wenn es jemals gestattet war, von dem, was man sieht, zu schliessen auf das, was man nicht sieht, ist es nicht von selbst einleuchtend, dass in allen drei

Fällen dieselbe Erscheinung einer localen Erregung und Empfindung in der Pfote vor sich gegangen ist und dass der zweite Fall von den beiden andern sich nur dadurch unterscheidet, dass die Fortleitung nach dem Sensorium auf einen Augenblick unterbrochen worden ist. Daraus, dass dies geschehen und dass die Wahrnehmung nicht hat vollzogen werden können, schliessen, dass die Empfindung nicht stattgefunden habe und dass das Gefühlsvermögen aufgehoben sei, hiesse so viel, als erklären, dass das Gefühlsvermögen und die Empfindungen von der Fortleitung nach und der Wahrnehmung durch das Sensorium abhängen und dass die Ursache die Wirkung ihrer Wirkungen sei.

Auf nicht wahrgenommene, obwol in sich bewusste Phänomene führt Gerdy auch noch zurück: die Reizung, welche die Zusammenziehung der Muskelfasern der innern Organe veranlasst, des Herzens, der Muskeln eines Gliedes, das soeben amputirt worden ist, und endlich die Muskeln eines eben gestorbenen Thieres. Er sagt ferner: „Geht nicht ein Phänomen unbemerkter Empfindung bei dem Schriftsteller vor sich, der lebhaft im Schaffen vertieft, die Kälte, welche ihn erstarren macht, nicht eher bemerkt, als bis seine steifen Finger die Feder nicht mehr halten können?“ Wenn die Pathologen bei Aufzählung der Symptome des Schlagflusses oder der heftigen Zusammendrückung des Rückenmarks von einer Paralysie des Empfindungsvermögens sprechen, so darf man diese Ausdrücke nicht wörtlich nehmen, sie dienen nur zur bequemern Ausdrucksweise; vor der Vernunft können sie nicht gerechtfertigt werden. In Wirklichkeit ist nur eine Paralysie vorhanden, welche sich auf die Fähigkeit der Wahrnehmung oder auf die Fähigkeit der Leitung der Empfindungen durch das Rückenmark bezieht.

Einige Metaphysiker gehen noch weiter. Eduard von Hartmann, der seinem System den Namen „Die Philosophie des Unbewussten“ gegeben hat, schreibt das Empfindungsvermögen und das Bewusstsein nicht allein

dem Gehirn und den andern Nervencentren zu, sondern auch den geringsten Bestandtheilen der organisirten Körper, den Pflanzen, den kleinsten Molekülen der unorganischen Körper und sogar den einfachen Atomen. Hartmann wirft dem Christianismus und dem Judaismus, von deren Traditionen die modernen Ideen noch beherrscht werden, vor, dass sie einen Abgrund zwischen dem Geist und den Sinnen aufgegraben haben und dass sie der Brüderlichkeit zwischen Menschen und Thieren und mehr noch mit den Pflanzen und dem übrigen Rest der Natur widerstreben. Diese Tendenzen hat Hartmann im Namen des Pantheismus zu bekämpfen gesucht. Aehnliche Ideen findet man indessen bei mehr als einem französischen Autor und namentlich bei denjenigen, welche der sensualistischen Schule angehören. „Jeder von uns“, sagt Destutt de Tracy *, „kennt die Empfindung nur durch die Erfahrung an sich selbst. Er erkennt sie an seinesgleichen, an unzweifelhaften Zeichen, aber ohne sich jemals völlig über den Grad der Stärke derselben bei einem jeden vergewissern zu können; dazu müsste er durch die Organe eines andern fühlen können. Die Empfindung zeigt sich uns bei den verschiedenen Thiergattungen, je nachdem sie mehr oder minder im Besitz der Mittel sind sie auszudrücken, mehr oder weniger deutlich. Sie bekundet sich nicht auf gleiche Weise in den Pflanzen, aber keiner von uns kann versichern, dass sie vorhanden ist, selbst nicht in den Mineralien. Niemand kann sicher sein, dass eine Pflanze nicht einen wahren Schmerz empfindet, wenn die Nahrung ihr fehlt, oder wenn man ihr die Zweige abreist, noch dass die Bestandtheile einer Säure, die wir immer geneigt sehen, sich mit denen eines Alkali zu verbinden, in dieser Verbindung nicht ein angenehmes Gefühl empfinden. Ich will durch diese Bemerkung keine Veranlassung zu der Vermuthung

* Elemente der Begriffslehre, Thl. 1, Kap. II.

geben, dass Empfindung überall vorhanden sei, wo sie nicht zu Tage tritt, denn in der Philosophie muss man überhaupt keine blossen Vermuthungen aufstellen; aber ich sage, dass wir uns in einer völligen Unwissenheit in dieser Beziehung befinden.“

Wir finden diese Art der Weltbetrachtung vollkommen in einem kleinen interessanten Werk über „André Dumont und die Naturphilosophie“ von Dr. Ch. Horion* wiedergegeben: „Das Bewusstsein, welches man ausschliesslich dem Menschen zuschreibt und welches nichts ist als das Vermögen zu reagiren, also zu fühlen, dies Bewusstsein, welches schon dem primitiven Atom, der philosophischen Monade angehört, wo es sich im einfachsten Zustande befindet, bleibt in den Pflanzen und Mineralien mehr oder minder dunkel und zerstreut, oder es besitzt mindestens keinen speciellen Apparat, um das zusammengesetzte Ganze, welches es constituirt, darzustellen. Dagegen besteht in den lebenden Wesen irgendeine Art Concentration und Verbindung jedes in den anatomischen Elementen wirkenden Bewusstseins mit jedem andern mittels eines besondern Apparats, dem Nervensystem, welches das Telegraphennetz der Thiere im allgemeinen und des Menschen im besondern ausmacht. Dieser Apparat vervollkommnet sich, je höher man in der Reihe steigt, durch die zwischen seinen einzelnen Theilen in Wirksamkeit tretenden und die Solidarität und Einheit des Systems bedingenden Verbindungen. Bei dem Menschen erlangt das innere Aufnahmeorgan eine solche Ausbildung, dass die verschiedenen, auf den sensitiven Nervensträngen übermittelten Depeschen in centralen Nervenzellen oder Kammern zusammentreffen und sich sammeln. Dort werden sie miteinander verbunden, addiren sich zueinander oder neutralisiren einander gemäss ihres Charakters, ihrer Stärke, ihres Einfallwinkels u. s. w., ebenso wie gemäss

* Brüssel und Paris 1866.

der Dispositionen der sie aufnehmenden Nervenzellen. Aus diesen Zellen geht alsdann durch Reflex als Ergebniss das in eine Willensäusserung umgebildete Urtheil hervor, diese Willensäusserung theilt sich den Muskelfasern mit und lässt durch eine äussere Erscheinung die in dem Gehirnorgan erzeugte innere Arbeit zu Tage treten. Weil das menschliche Gehirn am besten alle innerlichen und äusserlichen Eindrücke des Körpers concentrirt, deshalb ist das menschliche Bewusstsein die erhabenste Bewusstseinsform des Universums. Es ist ein Mikrokosmos, eine kleine Welt, welche treu, aber verkleinert den Makrokosmos, die grosse Welt, wiedergibt."

Lassen wir nur den schlichten Menschenverstand oder die gewöhnliche Meinung ihr Urtheil abgeben, so sind die äussern Vorgänge ähnlich denen, deren wir uns innerlich bewusst werden. Hitze, Farbe, Ton, Festigkeit, Geruch, Geschmack wären in den Körpern wie in uns, und diese Phänomene übertrügen sich nur aus der äussern Welt in unser Bewusstsein nach der Beschaffenheit unserer Wahrnehmung. Aber die Philosophen sind im allgemeinen nicht dieser Ansicht. Seit Cartesius namentlich wiederholen sie, dass die Dinge ausser uns nichts mit den correspondirenden Empfindungen in uns gemein haben, dass sie nur die Eigenthümlichkeit haben, diese Empfindungen zu erwecken, und dass nichts uns berechtigt, die Ursachen der Empfindungen als von gleicher Natur wie die Empfindungen selbst zu betrachten. Von den Dingen ausser uns, sagen sie, lässt sich nur das Dasein oder die Bewegung, die Schnelligkeit oder die Richtung ihrer Uebertragung von einem Ort, von einem Gegenstand an den andern behaupten; allein wir können nichts von ihren innersten Eigenschaften wissen.

Die Physiologie unserer Tage führt indessen zu ganz andern Schlüssen. Es gilt heute als bewiesen, dass die Empfindungen im letzten Kern nichts als Bewegungen des Gehirns sind, dass in den uns bewusst werdenden

Vorgängen Empfindung und Bewegung ein und dasselbe Phänomen sind, die sich uns unter verschiedenen Gesichtspunkten darstellen, indem die Empfindung der Vorgang von inwendig besehen und die Bewegung derselbe Vorgang von aussen gesehen ist. Es sind mit einem Wort die beiden Seiten eines und desselben Vorgangs. Wir nehmen alle diese Schlüsse an. Aber wenn die innern Vorgänge zwei Seiten haben, Empfindung und Bewegung, so verstehen wir nicht, warum die äussern Vorgänge nur eine Seite, die Bewegung, und keine subjective Seite haben sollen. Ohne Zweifel können wir die Empfindungen nicht fühlen, die ausser uns und in Discontinuität mit dem Bewusstsein sind; aber nichts beweist, dass sie nicht Empfindungen in sich selbst sind. Wir sagen also zu den Anhängern der absoluten Unbewusstheit: Da es euch so gut gelungen ist, zu zeigen, dass, wenn man die Vorgänge vergrössert, überträgt und nach ihren Eindrücken auf die verschiedenen Sinne auslegt, man zu der Erkenntniss kommt, dass alle Empfindung nur das Aequivalent einer Bewegung ist, dass der Begriff einer Empfindung und der Begriff einer Molekularbewegung der Nervencentren demselben Phänomen entsprechen, das auf verschiedenen Wegen in uns eintritt, warum nehmt ihr nicht an, dass andere Bewegungen, von denen wir einen Begriff nur haben, indem wir sie übereinstimmend voraussetzen mit den gegenwärtigen Vorstellungen möglicher Wahrnehmungen — warum nehmt ihr nicht an, dass diese andern Bewegungen in sich ebenfalls Empfindungen sind? Diese Dinge können nicht sprechen, sie haben keine Werkzeuge des Ausdrucks und der Sprache wie die organisirten Wesen, und sie können uns nicht sagen, was sie fühlen, aber trotzdem sind sie vollkommen ähnlich jenen andern, die als Theile eines Nervencentrums uns als Empfindungen erscheinen. Lasst ihr das Vermögen zu empfinden ausschliesslich von der Organisation abhängen? Aber die Organisation combinirt nur die Materialien, sie schafft nichts. Das Nerven-

system ist nur ein leitender und centralisirender Apparat. Es kann Bewegungen und Empfindungen gruppiren, sodass ein Intellect daraus entsteht, aber es kann Empfindungen und Bewegungen nicht schaffen. Von dem Augenblick an, wo der Intellect nichts ist wie eine Gruppe und Reihe elementarer Empfindungen, die aufeinander reagiren, entsteht die Frage, warum sollen wir die Lehre zurückstossen, dass die elementaren Empfindungen ausser uns ohne Organisation sind und sich in uns zu einem bewussten Intellect organisiren. Das uns unbekannte Dasein muss bis zum Beweis des Gegentheils analog dem bekannten Dasein aufgefasst sein. Da wir nichts als Thatsachen des Bewusstseins kennen, so müssen wir die Möglichkeit zugeben, dass das ganze Universum selbst in dem, was wir nicht kennen können, ebenfalls in Thatsachen des Bewusstseins bestehe.

Es würde dem Princip der Erhaltung der Kraft widerstreiten, wollten wir annehmen, dass die Empfindung eine supplementare Kraft sei, die sich der Bewegung unter gewissen Umständen zugesellte und unter andern verliesse. Wo sollte sie herkommen, wenn sie erschiene? Wo sollte sie hingehen, wenn sie zu sein aufhörte? Wenn nun die Empfindung nicht eine Kraft ist, die sich der Bewegung zugesellt, wenn sie vielmehr nur eine Seite der Bewegung ist, so ist es logisch, daraus zu folgern, dass die Bewegungen der äussern Gegenstände, welche denen, die wir in uns fühlen, ähnlich sind, in sich selbst Empfindungen analog den unserigen sind.

Man kann das Vermögen zu empfinden nicht mehr von einer besondern Art bewegter Materie abhängen lassen, denn die Chemie lehrt uns, dass die belebten Wesen aus absolut keinen andern Stoffen gebildet sind als die unbelebte Natur. Es gibt keine besondere organische Materie. Die Unterschiede zwischen den organischen Wesen und der anorganischen Natur können also nicht in der verschiedenen Beschaffenheit der

Stoffe, aus denen sie bestehen, liegen, sondern nur in der Art und Weise der Verbindung dieser Stoffe.

Wir gehen indessen nicht so weit, dass wir die Existenz mit dem Bewusstsein identificiren. Denn wir müssen auch die Existenz des absoluten Unbewussten zugeben. Das Unbewusste ist, in unsern Augen, im subjectiven Sinne das, was dem Leeren im objectiven Sinne entspricht. Wenn das Leere und das Unbewusste nicht existirten, so würde das Universum in seiner Erscheinung ein ungeheueres Ganze ohne irgendeine Art von Discontinuität, ohne eine Möglichkeit der Veränderung oder Bewegung in den Phänomenen bilden. Kein Bewusstsein könnte von einem andern getrennt werden, und das menschliche Ich, sei es in welcher Individualität es wolle, wäre das ganze Universum. So würde man in die Fehler der deutschen Idealisten zurückfallen, welche das Ich mit Gott und dem Absoluten vermengen.

Das Unbewusste besteht und wir kennen seine Existenz. Wir haben kein unmittelbares Bewusstsein davon, weil es unmöglich ist, sich des Unbewussten bewusst zu sein; aber seine Existenz liegt einbedungen in der Begrenzung des individuellen Bewusstseins, die unmöglich wäre, wenn es nicht ein Princip der unbewussten Discontinuität gäbe. Wenn die unbewusste Existenz nicht die einzelnen Bewusstseinsformen trennte, so würden sie nur ein einheitliches Bewusstsein bilden. Wir anerkennen also zwei Arten des Seins, eine bewusste, eine unbewusste. Die erste ist Materie im objectiven, Empfindung im subjectiven Sinne, die zweite ist die Leere oder die Negation der Kraft. Die erste ist die positive Phänomenalität des absoluten Seins, die zweite seine negative Phänomenalität. Wir verwerfen also die Theorie der Kantischen Schule, wonach das Bewusstsein, mit allen seinen Modalitäten der Empfindung, eins und untheilbar sein sollte, ebenso wie das Universum mit allen seinen Eigenschaften.

Wir wollen nicht behaupten, dass die Eigenschaften

der Körper in sich selbst Empfindungen sind, die völlig genau denen entsprechen, welche uns von ihnen als Eindruck zutheil werden. Denn die äussern Bewegungen müssen, indem sie sich unserm Nervensystem mittheilen, durch die Bewegungen des Organismus modificirt werden, und sie werden alsdann vermuthlich andere Bewegungen. Es genügt, uns eine Analogie zwischen den Phänomenen, von denen wir ein Bewusstsein haben, und denen, die wir nur gewahr werden, als vorhanden anzuerkennen. Kurz, wir glauben, dass die Doctrin der elementaren Empfindungen und des äquivalenten Verhältnisses der Kräfte nothwendigerweise dahin führt, das Universum als eine Gesammtheit von Empfindungen aufzufassen und das Ich als eine besondere Gruppe von Empfindungen und Bewegungen, die von aussen kommen, sich in uns organisiren, einander modificiren und schliesslich nach aussen restituirt werden. Die Eigenschaften der Körper wären ausser uns analog, wenn nicht gleich den in uns befindlichen, die Welt wäre beinahe so, wie sie der gemeinen Auffassung erscheint; der einfache Menschenverstand behielte Recht gegen die Philosophie, und das wäre nicht zum ersten mal der Fall.

Das Bewusstsein von Vergnügen und Schmerz folgt nothwendigerweise dem Bewusstsein der Empfindungen. Wenn das Bewusstsein überall ist, wo Kraft ist, selbst in der anorganischen Natur, so müssen wir gleicherweise zugeben, dass Lust und Schmerz in der ganzen Natur bestehen und alle Vorgänge begleiten. Die individuellen Gefühle von Lust und Schmerz werden ebenso wie die Gruppen und Reihen von Empfindungen durch die Continuität und Discontinuität der Elementarkräfte bestimmt. Es können daher selbst in einem einzigen Organismus eine Menge voneinander unbewussten Centren vorhanden sein, deren Leiden und Vergnügungen dem intelligenten Gehirncentrum, welches sich das Ich nennt, verborgen bleiben können. Was die von dem Ich empfundenen Modalitäten von Lust und Schmerz angeht, so

hängt ihre Stärke nothwendigerweise von der Vollkommenheit ab, welche die Nervenleitung zwischen dem Cerebro-Spinalsystem und den beschädigten oder erregten Zellen besitzt. Sind die Beziehungen tief innerliche, so werden die Vermehrung oder die Verminderung der Kraft, welche die Gefühle erzeugen, lebhaft durch das bewusste Centrum gefühlt. Wenn im Gegentheil diese Beziehungen nur schwach sind, so kommt das Gefühl, obwol vielleicht sehr scharf in der Zelle selbst, nur vage und unbestimmt an das Gehirn heran. Dies ist der Grund, warum die geringste Veränderung in gewissen Organen, deren Nervenleitung in einer wunderbar feinen Weise organisirt ist, wie das Gesicht und Gehör, uns mehr leiden lässt, als eine grosse Wunde der fleischigen Körpertheile. Ein unter den Nagel gedrungener Dorn, die leichteste Verwundung der Armnerven verursachen uns unerträgliche Schmerzen.

Die Physiologen geben der relativen Unbewusstheit die Bezeichnung Anästhesie. Ein Umstand, welcher die Theorie von Lust und Schmerz äusserst complicirt gestaltet, liegt in dem fortwährenden Wechsel der Grenzen des Bereichs des centralen Bewusstseins. Es genügt schon, dass die Aufmerksamkeit eine besondere Richtung annimmt, um einen Wechsel dieser Grenzen herbeizuführen. Es kommt z. B. vor, dass Soldaten in der Hitze einer Schlacht ihre Wunden nicht bemerken. Jede zufällige Unterbrechung der Continuität im Nervensystem, welches dazu dient, die Empfindungen im Gehirn zu centralisiren, verhindert uns zu fühlen, was in gewissen Organen vor sich geht, und wir wissen alsdann nichts von ihren Vergnügungen und Schmerzen. Diese Unterbrechung kann die Folge einer Verwundung sein, oder eines Drucks, einer Verhinderung der Blutzufuhr nach gewissen Theilen, eines Mangels an Blutkörperchen, einer Entziehung oder Verminderung des Sauerstoffs wie bei der Erstickung. Die Kälte scheint das Empfindungsvermögen zu schwächen, entweder indem sie den Blutumlauf in den erstarrten Theilen hindert,

oder indem sie die Mobilität der Nervenzellen vermindert. Grosse Hitze hat dieselbe Wirkung, indem sie dieselben auf eine übermässige Weise auseinander treibt. Der durch Stoffe, wie Chloroform, Aether, Alkohol, Blei hervorgerufenen Anästhesie scheint eine Blutveränderung zu Grunde zu liegen, welche entweder durch eine Verhinderung der Wiederherstellung der Nervenzellen oder durch ihre Isolirung die Functionirung derselben hemmt.

Die Anästhesie unterdrückt nicht, nach unserer Auffassung, die Schmerzen, aber sie nöthigt dieselben, in einem rein elementaren, molekularen, cellularen Zustand zu verharren. Sie gestattet den Gefühlen nicht, sich in einen allgemeinen Zustand zu verschmelzen, lässt dieselben vielmehr als eine Menge localer Affectionen, von denen das Ich keine Kenntniss hat, getrennt bestehen. In den entgegengesetzten Fällen, wo das Nervensystem ausnahmsweise überreizt ist, nimmt das Ich dagegen in einer mehr oder minder vagen und verworrenen Weise von Modificationen des Gefühls Kenntniss, die in gewissen secundären Nervencentren vor sich gehen, mit denen das Ich für gewöhnlich keine hinreichende Verbindung besitzt.

Die Anästhesie kann eine allgemeine sein oder nur gewisse Körpertheile afficiren. Sie kann sich auf einen oder mehrere Sinne beschränken und die andern ganz unberührt lassen. Es gibt z. B. Fälle, in denen wir den eigentlichen Schmerz, den Schmerz der Verwundungen, Verletzungen, Zerreissungen, Verbrennungen u. s. w. nicht mehr empfinden, während wir den blossen Tastsinn behalten; die Aerzte bezeichnen diesen Zustand als Analgesie. Dabei ist die allgemeine Schmerzempfindungsfähigkeit doch auch wiederum nicht unterdrückt. Denn die Analgesie ist häufig von einer Hyperästhesie der Haut begleitet, durch welche der Kranke bei der geringsten Berührung leidet; die Unterbrechung bezieht sich also nur auf das Gefühl der Verletzungen. Die Analgesie ist besonders bei Hysterie

(Beobachtung von Dr. Beau) und bei Bleivergiftung beobachtet worden (Beobachtung von Dr. Manouvrier).

In andern Fällen tritt das Gegentheil ein. Die Empfindlichkeit für den Schmerz besteht fort, aber in der Haut ist Anästhesie vorhanden. In den Fällen von halbseitiger Lähmung empfinden die Kranken den von Stich, Quetschung oder Verbrennung herrührenden Schmerz, aber ohne ein Bewusstsein der Berührung oder der Temperatur zu haben. In andern Fällen wird der Zusammenhang der Nervenempfindung durch schmerzhafte Verwundungen, Phlegmonen, Geschwülste, Zerreissungen unterbrochen und es werden die Sinneseindrücke aufgehoben, obwol Schmerz entsteht. Man nennt das schmerzhafte Anästhesie. Die Begrenzung des Bereichs des Bewusstseins, durch die Discontinuität der Nervenzellen erklärt, wie wir dazu kommen können, indirect die Wirkung gewisser Schmerzen oder Lustgefühle zu überwinden, ohne die Gegenstände oder Ursachen derselben zu kennen. Ein von dem Hirn unterschiedenes Nervencentrum kann z. B. eine angenehme oder unangenehme Modification erfahren, welche dem eigentlichen sogenannten Ich unbekannt bleibt, aber diese Modification kann einen Einfluss auf andere Functionen, z. B. auf die Circulation, ausüben. Das Blut kommt infolge dessen mehr oder weniger reichlich zum Gehirn, und für dieses letztere ergibt sich ein Eindruck von Wohlsein oder Uebelbefinden, deren erste Ursache ihm entgeht. Auf diese Weise finden wir uns oft zur Fröhlichkeit oder Traurigkeit aufgelegt, ohne uns darüber Rechenschaft geben zu können.

Daraus, dass die beiden umgekehrten Verhältnissformen der Causalität sich wechselseitig voraussetzen, indem es eine Vereinigung nur geben kann von Kräften, die vorher getrennt waren, und eine Trennung von Kräften, die vorher vereinigt waren, und daraus ferner, dass immerwährend in dem Weltganzen dieselbe Quantität von Kraft, von Bewegung, von Phänomenalität be-

steht, folgt, dass Lust und Schmerz ewig unveränderlich in völlig gleichen Gewichtsmengen im Schos des Absoluten bestehen müssen. Diese Folgerung ergibt eine Philosophie, die gleich weit entfernt ist von dem Optimismus, der sich zu der Ansicht bekennt, dass das Gute der Welt das Ueble in ihr überwiege, als von dem Pessimismus der Buddhisten und der Schule Schopenhauer's, wonach das Uebel das Gute überwiegt. Sie erkennt nur relative Fortschritte an von einer Welt auf Kosten der andern und von einer Gattung auf Kosten der andern. Der Fortschritt des Menschengeschlechts ist beispielsweise nichts als ein Eingriff und ein Triumph einer überlegenen Rasse über andere Rassen und gleichzeitig über die andern organischen und anorganischen Wesen. Wir haben die Civilisation definirt als eine Anhäufung von Kräften in oder für das Menschengeschlecht auf Kosten des Restes der Natur.* Auf Grund seines Kampfes für das Leben wird unsere Gattung sich civilisiren, soviel wie sie kann, und sie wird dauern, solange als es ihr möglich sein wird, sich den Bedingungen der Existenz unsers Planeten anzupassen. Die complicirte Beschaffenheit ihrer individuellen und socialen Organismen gibt sie vielen Leiden preis, aber wir denken, trotz der Ansicht der Schopenhauer und der Hartmann, dass die Summe ihrer Genüsse noch viel beträchtlicher ist, und diese Differenz zu Gunsten der Lust oder des Guten hat ihren Grund, nach unserer Auffassung, in der Ueberlegenheit unserer Gattung über die andern Gattungen und seinem Uebergewicht und seinem Triumph über die andern Wesen, die sie zu ihrem Vortheil sich nutzbar macht.

* Revue scientifique, 22 Juin 1872.

SYNTHETISCHER THEIL.

ERSTES KAPITEL.

Eintheilung der Gefühle.

Man hat eine Unterscheidung der verschiedenen Arten von Lust und Schmerz bisher noch nicht auf einer wahrhaft philosophischen Grundlage vorgenommen. Der englische Moralist Paley unterhielt über diesen Punkt eine Ansicht, die, wenn sie wahr wäre, jede Eintheilung unmöglich machen würde; er behauptete nämlich, dass Vergnügungen und Schmerzen sich nur in der Dauer und der Stärke unterschieden. Namentlich bestritt er, dass es Vergnügungen gäbe, die edler seien als andere. In seinen „Elementen der Moralphilosophie und Politik" bemüht er sich, das auszuscheiden, was er die gewöhnlichen Declamationen über die Würde und Fähigkeit unserer Natur, über die angebliche Ueberlegenheit des vernunftbegabten Theils über den animalen Theil derselben und folglich der Freuden der Seele über die Freuden des Körpers nennt. Er will nicht zugeben, dass man die Verfeinerung, die Erhebung, die Zartheit der erstern der Niedrigkeit, Derbheit und Sinnlichkeit der andern entgegenstellt. Trotzdem war Paley ein

Theologe, ein eifriger Vertheidiger der Lehre von den Endursachen, aber er hielt sich überzeugt, dass die göttliche Weisheit und Allmacht sich gleichmässig in allen dem allgemeinen Nutzen entsprehenden Vorgängen offenbaren, von welcher Beschaffenheit sie auch seien und ob sie der körperlichen oder geistigen Seite angehörten. Um zu beweisen, dass unter den Freuden in der That nur Unterschiede des Grades bestehen, stützte er sich darauf, dass man bei den Menschen der entgegengesetztesten Temperamente, der abweichendsten Geschmacksrichtungen, der verschiedenartigsten Beschäftigungen denselben Anschein der Befriedigung und des Glücks findet. Ein und dasselbe Glück entspräche also ganz verschiedenen Zuständen. Man hätte mehr oder weniger Vergnügen, mehr oder weniger Schmerz, aber nicht mehrere Arten von Vergnügen und Schmerz. Die Unterschiede bezögen sich nur auf die Verschiedenartigkeit der Empfindungen, der Vorgänge des Bewusstseins, der Functionen, der Modi der Activität, welche Lust und Schmerz begleiten. Der Unterschied zwischen einem Geruchvergnügen und einem Gehörvergnügen ruhte nur in der verschiedenartigen Wahrnehmung der Geruch- und Gehörorgane, aber das Vergnügen könnte in beiden Fällen dasselbe sein, d. h. nach der Sprache unserer Theorie das Ergebniss einer gleichen Quantität von Erregung sein, die sich dem Organismus auf zwei verschiedenen Wegen mitgetheilt hätte. Dieselbe Behauptung haben auch Wundt (Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, S. 391—399) und Ed. von Hartmann (Philosophie des Unbewussten, Bd. III) aufrecht erhalten.

Die meisten bis auf den heutigen Tag vorgeschlagenen Versuche einer Eintheilung scheinen indirect die Ansichten Paley's zu bestätigen, denn genau genommen sind dies gar keine Klassifikationen der verschiedenen Arten von Schmerz und Lust. Was man in Wahrheit klassificirt hat, sind die Phänomene, welche der Schmerz und die Lust begleiten, mit andern Worten, man hat

einfach die gewöhnlichen Eintheilungen der psychologischen Vorgänge wiederholt. Kant und Sir William Hamilton unterscheiden z. B. die Vergnügungen und Schmerzen der Sinne, diejenigen des Verstandes und die des Begehrungsvermögens von Wunsch und Wille. Das heisst aber nichts weiter, als dass die Bethätigung der Sinne, des Verstandes oder des Willens ohne Unterschied von Lust begleitet sein können. Ein italienischer Philosoph, Paul Mantegazza, der ein Buch, dessen sechste Auflage unter der Presse ist, unter dem Titel „Fisiologia d'el Piacere" geschrieben hat und der besonders im Punkt der Beschreibung Bemerkenswerthes leistet, hat sich ebenfalls damit begnügt, die verschiedenen Sinne, die Verstandesfähigkeiten, die Leidenschaften und Affecte des Herzens nacheinander zu untersuchen und zu zeigen, unter welchen Umständen alle diese Vorgänge zu Quellen des Vergnügens werden können.

Die Mehrzahl der Autoren, deren Absicht dahin ging, etwas mehr zu leisten und wirklich die verschiedenen Arten von Schmerz und Lust zu unterscheiden, haben unglücklicherweise diese Phänomene mit moralischen Affecten, Leidenschaften, Wünschen, den verschiedenen Abstufungen von Liebe und Hass vermengt, obgleich diese Phänomene einer ganz andern Ordnung angehören und sich mit Lust und Schmerz nur in denselben Fällen verbinden, wo die Functionen der Sinne und des Intellects ebenfalls von ihnen begleitet werden. Bei Cartesius und Spinoza ist die Untersuchung über Vergnügen und Schmerz nicht von der der Leidenschaften und Wünsche getrennt; ebenso wenig in Büchern, wie Senault: „Abhandlung über den Gebrauch der Leidenschaften", Garnier: „Abhandlung über die Fähigkeiten der Seele", J. Müller: „Handbuch der Physiologie". Selbst Bain, der das Studium der Gefühle sehr weit ausgedehnt hat und welchem dieser Theil der Philosophie manchen Fortschritt verdankt, rechnet zum Vergnügen und zum Schmerz Affecte,

welche nach unserer Auffassung nur Modalitäten des Wünschens sind. Solcher Art sind die zärtlichen Affecte, die Gefühle des Wohlwollens, der mütterliche Instinct, Liebe, Hass, Zorn u. s. w. Unter dem Namen Affecte fasst Bain die verschiedenen Arten von Schmerz und Lust in eine gewisse Anzahl Gruppen zusammen: Affecte des Schreckens, der Zärtlichkeit, des Ich, des Könnens, des Zorns, der Handlung, intellectuelle, sympathische, ideale, ästhetische, moralische Affecte. Es ist uns unmöglich, ausfindig zu machen, auf welchem Princip eine solche Eintheilung beruht, die sich weniger als eine regelmässige Klassifikation, als vielmehr als eine willkürliche und zufällige Aufzählung charakterisirt.

In der Wissenschaft des Vergnügens und des Schmerzes befinden wir uns nicht mehr wie in den andern Wissenschaften, vor vereinzelten Organen oder Functionen, denn die Lust gehört allen Organen und allen Functionen an, ebenso wie der Schmerz. Wiederholen wir daher in dieser Wissenschaft die Klassifikation der Fähigkeiten der Wahrnehmung, des Intellects und des Willens, so heisst dies in unsern Augen nur sich einer psychologischen Weitschweifigkeit überlassen, die allerdings keine grossen Misstände bietet, aber auch sehr wenig Licht auf die Analyse wirft. Dennoch sind wir andererseits der Ansicht, dass die Vorgänge, mit denen sich diese Wissenschaft beschäftigt, in einer gewissen Ordnung vorgeführt, gruppirt und nach gewissen Principien entwickelt werden sollten, dass man mit einem Wort, trotzdem, was von Paley's Ansicht richtig ist, eine Grundlage der Klassifikation ausserhalb der Unterschiede der Stärke oder Dauer der Affecte finden kann. Diese Grundlage liegt schon in unserer Definition von Lust und Schmerz. Wenn die Lust nur die Steigerung der Kraft in der Totalität der bewussten Individualität ist, so haben wir die verschiedenen Arten der Steigerung der Kraft, d. h. die Vorgänge, mittels deren diese Steigerung sich im Organismus erzeugt, zu unterscheiden. Ebenso wenn der Schmerz eine

Verminderung der Kraft ist, so kann diese Verminderung auf verschiedene Weise zu Stande kommen, ganz abgesehen von dem Organ, welches der Sitz, oder der Function, welche der Ausdruck derselben ist. Kann der Schmerz nicht einmal aus einer ungenügenden Erregung, ein andermal aus einer zu grossen Erregung hervorgehen, welche bis zu einer Trennung der organischen Elemente geht? Wieder ein andermal aus einer zu grossen Kraftausgabe oder aus einer Unterdrückung oder einem Hinderniss? Kann die das Vergnügen hervorrufende Erregung nicht aus der Wirkung äusserer Gegenstände auf uns herrühren, oder aus der Ernährung, oder aus Functionen des Organismus, die ausserhalb des Bereichs des Bewusstseins fallen? Wird die erhaltene Kraftmenge von dem Individuum nicht einmal bewahrt und in innere Arbeit umgesetzt, ein andermal nach aussen als Production, Willensact, Bewegungsenergie, Wärme u. s. w. zurückerstattet? Mit andern Worten, in welcher Art und Weise dringt die Kraft in uns ein? Was wird aus ihr? Geht sie nur durch die Sphäre des Bewusstseins hindurch? Hält sie sich daselbst auf, indem sie verschiedenartige Modificationen erleidet? Und schliesslich, wie verlässt sie uns? Die Antworten auf diese Fragen geben uns ebenso viele Vergnügungen und Schmerzen an, und diese Eintheilung trägt einen streng philosophischen Charakter, weil sie auf einem Princip beruht, welches der Natur der einzutheilenden Vorgänge selbst entlehnt ist.

Die Verminderung der Energie, woraus der Schmerz entsteht, erzeugt sich in uns auf positive oder negative Weise: positiv ist sie, wenn sie von einer Steigerung der Ausgabe oder Thätigkeit herrührt, negativ, wenn sie in einer Unterdrückung der Erregung, des Ersatzes oder der vitalen Reaction besteht. Wir haben also alle Schmerzen von vornherein in zwei grosse Klassen einzutheilen: erstens in solche, welche daher kommen, dass wir zu viel Kraft verlieren, zweitens in solche, welche darin bestehen, dass wir nicht genug Kraft

bekommen. Wir werden jede dieser Klassen später wieder in eine gewisse Anzahl Unterabtheilungen eintheilen.

Alsdann werden wir dasselbe Princip der Klassifikation auf die Vergnügungen anwenden. Wir theilen sie in negative und positive Vergnügungen ein, je nachdem sie von einer verminderten Ausgabe oder vermehrten Erregung herrühren. In der letzten Ausgabe seiner „Principien der Psychologie" hat Herbert Spencer ebenfalls die positiven Schmerzen von den negativen Schmerzen unterschieden, aber er hat diese Ausdrücke in einem ganz andern Sinne als wir genommen. Er betrachtet in Wirklichkeit das Vergnügen als dasjenige Gefühl, welches einer mässigen Activität, welche die Mitte zwischen Unthätigkeit und übermässiger Thätigkeit hält, entspricht. Er bezeichnet die Unthätigkeit als negativen Schmerz und die übermässige Thätigkeit als positiven Schmerz. Nach unserer Auffassung begleitet der Schmerz dagegen nur die Verminderung der Kraft. Positiv ist er, wenn diese Verminderung von einer übermässigen Ausgabe herrührt, negativ, wenn er von einem ungenügenden Ersatz herkommt. Ebenso werden wir positive Vergnügungen diejenigen nennen, die von einer Vermehrung der Erregung, negative diejenigen, die von einer verminderten Ausgabe herstammen. Unsere Theorie erscheint uns philosophischer als die von Herbert Spencer, denn sie hat den Vortheil, dass sie nicht zwei ganz verschiedene Vorgänge: die Verneinung der Activität und das Uebermaass derselben, unter derselben Bezeichnung begreift. Es ist einigermaassen schwierig, sich vorzustellen, dass Phänomene von diametral entgegengesetzter Beschaffenheit in der Seele ein und dasselbe Gefühl sollten erwecken können. Betrachtet man nur den äussern Anschein der Vorgänge, so kann die Theorie von Herbert Spencer richtig sein, aber sobald man mit der Analyse bis auf den Grund der Dinge und bis zu den Elementen in den Vorgängen des Bewusstseins vordringt, so kann man sie nicht mehr genügend finden.

ZWEITES KAPITEL.

Positive Schmerzen.

§. 1. *Anstrengung. — Ermüdung.*

Wir lesen in den Tusculanen Cicero's (Quaest., I. II), dass die Griechen zwischen Schmerz und Ermüdung nicht unterschieden und diese beiden Affecte durch Ein Wort ausdrückten. Nach unserm Dafürhalten ist darin die Verallgemeinerung des Gefühls der Ermüdung zu weit getrieben; es scheint uns unmöglich, mit diesem Gefühl den Schmerz zu vermengen, den uns eine Wunde oder eine Verbrennung, ein unangenehmer Geruch oder Geschmack, der Tod einer geliebten Person und im allgemeinen alle diejenigen Schmerzen verursachen, die nicht von einer beträchtlichen Kraftausgabe herrühren. Aber auf der andern Seite scheint es uns richtig, alle die Schmerzen auf die Ermüdung, Erschöpfung und die daraus herstammende Niedergeschlagenheit zurückzuführen, welche ihren Ursprung in einer entweder freiwilligen oder instinctiven, bewussten oder unbewussten Anstrengung haben, mit Einem Wort, alle positiven Schmerzen. Es verschlägt dabei nichts, ob die Anstrengung eine äussere Arbeit bezweckt oder lediglich zu der Erzeugung eines Gedankens führt. Der Organismus empfindet ein mehr oder minder peinliches Unbehagen jedesmal, wo er eine gewisse Quantität

von Materialien schneller oxydiren, d. h. verbrauchen musste, als sie im regelmässigen Verlauf der Circulation und Assimilation wiederersetzt werden können. Die Ermüdung sammelt sich nach und nach während der ganzen Dauer der Arbeit und der Anstrengung an. Ist letztere sehr beträchtlich, so tritt sie (die Ermüdung) plötzlich in einer Art und Weise auf, die sie einem schneidenden Schmerz ähnlich macht. Sie dauert bis zu dem Augenblick an, wo der Kraftersatz wieder das Uebergewicht über die Kraftausgabe erhält, und man begreift leicht, dass das Gefühl der Erschöpfung bei schwachen, anämischen oder Entbehrungen ausgesetzten Individuen länger dauert als bei robusten, blutreichen oder sich reichlich nährenden Personen.

Eine übermässige oder ermüdende Kraftausgabe kann es immer nur geben, wo wir auf einen Widerstand treffen. Bei jeder äussern Arbeit ist immer ein Gegenstand auf irgendeine Weise in Bewegung zu setzen, und ebenso gibt es keine intellectuelle Anstrengung, als wenn unsere Vorstellungen, um uns bewusst zu werden, über andere, mit ihnen unvereinbare Vorstellungen die Oberhand gewinnen müssen. Ein andermal muss ein Hinderniss überwunden werden, welches die vitalen Bewegungen hemmt und sie nur durch Entlehnung eines Kraftzuschusses aus den Vorräthen des Organismus zu Stande kommen lässt; wieder ein andermal muss Wünschen durch einen stärkern Willensaufwand widerstanden werden, oder es muss ein instinctives Bedürfniss mittels Nervenerregungen gezügelt werden, die nur zum Nachtheil unserer gesammten Functionen zu Stande kommen. So theilen wir bei jeder intellectuellen oder körperlichen Anstrengung eine gewisse Quantität von Bewegung mit, und der in diesem Kampf gegen ein Hinderniss erlittene Verlust muss seinen Maassstab an einer vermehrten Oxydation unserer Gewebselemente haben. Mit andern Worten, die Kraftausgabe, mittels der wir etwas erzeugen oder ein Hinderniss bemeistern,

ist im letzten Kern nur die in gewissen Organen, zum Nachtheil des Restes der Individualität stattfindende Erregung einer grössern Menge von lebendiger Bewegung, welche hinreicht, um den von uns bekämpften Gegenstand so weit aus dem Wege zu räumen, dass er dem normalen Vollzug unserer Functionen nicht länger im Wege stehe, oder dass wir die von uns beabsichtigten Veränderungen an ihm vornehmen können. Indem wir sprechen, setzen wir die Luft in Bewegung, da jeder artikulirte Ton nichts als eine Bewegung der Luft ist, welche bestimmt ist den Gehörnerven von unsersgleichen sich mitzutheilen. Um nun das völlige Maass der in diesem Act vollzogenen Ausgabe zu haben, müsste man zu der Bewegungsmenge, deren Sitz die Gehörorgane gewesen wären, wenn sie im leeren Raum functionirt hätten, die Bewegungsmenge hinzufügen, welche durch die Töne in die Luft übergeht; der gesammte Sauerstoffverbrauch muss der Summe dieser beiden Bestandtheile entsprechen. Ebenso verbraucht der Mensch mehr, wenn er mit einer Last auf den Schultern marschirt, als wenn er geht ohne irgendetwas zu tragen. Denn in dem ersten Fall hat er ausser seinem Körper eine andere Masse in Bewegung zu setzen. Die intellectuelle Arbeit liesse sich in derselben Weise messen. Dass bei der Gedankenarbeit immer eine bedeutende Ausgabe an Kraft stattfindet, wird dadurch bewiesen, dass alle Gelehrte, Künstler oder Schriftsteller, die nicht an schwacher Gesundheit, oder mehr oder minder an Verdauungsbeschwerden leiden, durch die Arbeit des Studirzimmers zum Appetit angereizt werden. Männer, die viel denken, würden bald der Erschöpfung und Anämie verfallen, wenn sie sich nicht kräftiger ernährten, als diejenigen, deren Arbeit mittels Muskelthätigkeit verrichtet wird. Die Schwingungen der Nervenelemente und besonders der Gehirnsubstanz kommen in einer viel grössern Schnelligkeit zum Vorschein als die Bewegungen der Muskelgewebe. Ein Advocat consumirt im allgemeinen mehr Beefsteaks als

ein Handarbeiter, und diese Nahrung muss für irgendetwas verwandt werden. Die experimentelle Bestätigung dieser Wahrheit ist übrigens noch weiter fortgeführt worden, denn es ist besonders durch die interessanten Untersuchungen des Dr. Byasson bewiesen, dass die Menge des verbrauchten Materials oder der durch den Harn ausgeschiedenen oxydirten Stoffe (Harnstoff und Harnsäure) sich ebenso im Verhältniss zu der geistigen Arbeit wie zu der Muskelarbeit steigerte und dass es beinahe möglich war, mittels der chemischen Analyse des Urins die Menge der Gedankenarbeit, die während des Tages verrichtet worden war, abzuschätzen.

Das Hinderniss, gegen welches wir zu kämpfen haben, ruht zuweilen in den Tiefen des Organismus noch verborgener, als wenn es Vorstellungen oder Instincte wären. Es kann ein fremder Körper sein, der in unsere Gewebe eingedrungen ist, oder eine entzündliche Neubildung, welche, indem sie die umgebenden Theile drückt, der Circulation und dem Vollzug der Bewegungen Hemmungen bereitet. Es bedarf einer grössern Anstrengung, um einen entzündeten, als einen gesunden Muskel zu bewegen. Die Kraftausgabe, welche erfordert wird, kann so gross sein, dass sie sich als ein schneidender Schmerz ausspricht. Dieser schneidende Schmerz verbindet sich gewöhnlich mit solchen negativen Schmerzen, von denen wir sogleich zu sprechen haben werden, welche von der Anspannung der Gewebe, den Zerreissungen, der Disposition zum Zerfall herrühren. Alles, was den Umlauf hemmt, erzeugt ein vages Unbehagen, eine Art von Angst. Jeder fremde Körper, der in die Athmungswege hineingeräth, erzeugt Schmerzen einer Zuschnürung der Kehle und ruft die so ermüdenden Anstrengungen des Hustens hervor. Die Schmerzen der Entbindung sind nichts als heftige Anstrengungen, um einen Körper auszustossen, der dem Organismus fremd geworden ist.

Es kommt zuweilen vor, dass die motorischen Nerven ohne Antheil des Willens oder ausserhalb der gewöhn-

lichen Bedingungen erregt werden. Alsdann treten jene schmerzhaften Muskelzusammenziehungen ein, die man als Krämpfe, Spasmus, Tetanus bezeichnet. Von ihnen sagt Brown-Séquard mit Recht, dass der Schmerz bei den Krämpfen im Verhältniss steht zu dem Widerstande, den die Zusammenziehung erfährt. Der Beweis davon liegt darin, dass der Schmerz jedesmal noch vermehrt wird, wenn man den Muskel verlängern will. Krämpfe sind krankhafte Zusammenziehungen willkürlicher Muskeln.

In den Affecten von Furcht, Schrecken, Zorn finden wir uns oft zu Anstrengungen angetrieben, um die Ursache eines uns bedrohenden Uebels zu zerstören oder uns an einer Person, die uns unrecht gethan hat, zu rächen. Diese Anstrengungen, die infolge der für die Erreichung unsers Zwecks zu überwindenden Hindernisse sehr beträchtlich sein können, führen eine gewisse Erschöpfung herbei, die sich den Schmerzen zugesellt, welche durch den Anblick der Gefahr oder durch das uns zugefügte Uebel verursacht waren. Auf diese Art entsteht eine Combination von zwei Arten von Schmerzen: dem negativen Schmerz, der durch den schreckerregenden oder hassenswerthen Gegenstand verursacht ist, und dem positiven Schmerz, welcher von den uns aufgenöthigten Anstrengungen herrührt.

Eine andere Quelle der Unlust, die auf die Ermüdung zurückzuführen ist, liegt in den Anstrengungen, die wir zu machen haben, um unsern eigenen Bedürfnissen, Wünschen, Leidenschaften und gewissen instinctiven Neigungen zu widerstehen. In diesem Fall ist die Anstrengung immer ein freiwilliger, durch eine Vorstellung bestimmter Act. Wenn diese Vorstellung selbst die Umbildung einer von aussen gekommenen Erregung ist, und wenn die Anstrengung die Kraftmenge nicht überschreitet, welche durch die Erregung dem Organismus zutheil geworden ist, so bietet der Kampf gegen diese Bedürfnisse oder Wünsche nichts Mühseliges und kann selbst von Vergnügen begleitet sein, da in solchem

Fall eher eine Vermehrung als Verminderung der Energie eintritt. Aber wenn der Wille nicht das Ergebniss einer äussern Erregung ist, wenn die Anstrengung nur mittels unserer vorhandenen Kraftvorräthe zu Stande kommt, so erzeugt sich eine mehr oder minder beträchtliche, mehr oder minder rasche Erschöpfung, die im Verhältniss steht zu der Stärke der zu überwindenden Neigung oder des zu unterdrückenden Bedürfnisses. Es kann ein Augenblick eintreten, wo der in seinen Kräften erschöpfte Organismus den Kampf nicht länger fortsetzen kann, wo die instinctiven Triebe die Oberhand erhalten und sich trotz des Willens und der Vernunft, wir können sagen, trotz uns selbst befriedigen, denn in einem solchen Falle ist es das eigentliche Ich, welches keinen Gehorsam mehr findet.

Was für alle positiven, bis zu einem gewissen Grade der Stärke oder der Dauer gesteigerten Schmerzen charakteristisch ist, ist das Ruhebedürfniss, welches gewöhnlich die Folge derselben und gleichzeitig ihr hauptsächlichstes Gegenmittel ist. Aber damit die Ruhe sich heilwirkend erweisen könne, müssen zwei Bedingungen erfüllt werden: die erste ist das Aufhören der mühevollen Anstrengung oder die Wegräumung des Gegenstandes, welches dieselbe verursachte, die zweite, dass der Organismus im Stande sei, den Organen genügend neues Material zu liefern, um die erlittenen Verluste wiederherstellen zu können. Wenn diese letzte Bedingung nicht erfüllt werden kann, so gesellen sich dem positiven Schmerz negative Schmerzen der Erschöpfung und Schwäche, oder dieselben folgen ihm bald nach.

§. 2. *Hässlich, widerwärtig, grässlich, unmoralisch, falsch.*

Wir tragen kein Bedenken, gewisse peinliche Gefühle auf die Ermüdung zurückzuführen, die auf den ersten Anblick keine Beziehung zu ihr zu haben scheinen, die aber im letzten Grunde von Anstrengungen herrühren,

zu denen das Denken genöthigt wird, um die Vorstellung von Gegenständen zu realisiren, die mit unsern gewöhnlichen Ideenverbindungen in Widerspruch stehen.

Dahin gehört zunächst das Gefühl des Hässlichen. Ein hässlicher Gegenstand ist einer, der unsere Ideenverbindungen verletzt. Er entfernt sich von dem mittlern Typus, nach welchem wir die Gegenstände derselben Art aufzufassen uns gewöhnt haben. Dieser durchschnittliche Typus ist in unserm Geiste mehr oder minder fest eingewurzelt, er hat eine gewisse Kraft der Eingebung (Suggestion) und schliesst die widersprechenden Vorstellungen aus. Diese letztern können sich in dem Geiste daher nur befestigen, wenn sie den Widerstand und die Eingebungskraft des gewöhnlichen Typus überwunden haben. Dazu ist ein Aufwand von Energie, ein Verbrauch von Gehirnkraft, eine mehr oder minder beträchtliche Verbrennung von Körpergeweben erforderlich. Indem wir von einem hässlichen Gegenstande sprechen, sagen wir daher auch, dass es Ueberwindung erfordert (*pénible*), sich denselben vorzustellen. Wenn diese Schwierigkeit, dieser Widerstand, sich das Object zu denken, nicht vorhanden wäre, so müsste das Hässliche beim ersten Begegnen uns angenehm afficiren, weil die Neuheit im allgemeinen eine Quelle der Erregung und des Vergnügens ist. Aber das Neue ruft diesen angenehmen Eindruck nur hervor, wenn es den alten Ideenreihen etwas hinzufügt, nicht wenn es sie kreuzt. Es muss sich mit denselben versöhnen und sich ihnen anpassen, sei es, indem es sie fortsetzt oder indem es sie vervollständigt. Nur wenn das der Fall, wirkt es einfach erregend. Ganz anders aber ist die Wirkung, wenn es mit den bereits vorhandenen Ideenverbindungen in einen Kampf eintritt. Wir können daher auch nur solche Gegenstände hässlich finden, hinsichtlich derer wir ein genügend festes Ideal besitzen, und wir finden Bizarrerien, selbst Misbildungen eher interessant als abstossend da, wo es sich um Wesen

handelt, denen wir zu selten begegnen, um in Betreff ihrer uns an bestimmte, feststehende Vorstellungen gewöhnt zu haben. Aus demselben Grunde sind die wenig ausgebildeten Geister weniger empfindlich gegen Hässlichkeit als die von einer mehr verfeinerten Erziehung. Und schliesslich begreift man leicht, wie die Individuen, gemäss den verschiedenartigen Bedingungen, unter denen sich ihre gewohnte Art, die Dinge aufzufassen, ausgebildet hat, die verschiedensten Typen hässlich finden können, und dass eine Plattnase einen Bewohner von Afrika entzücken, bei einem Europäer dagegen einen unangenehmen Eindruck hervorrufen kann. Wir werden weiterhin auf dieselbe Weise den Schmerz erklären, der in der Musik durch falsche Töne und im allgemeinen durch Dissonanzen verursacht wird.

Ein ähnliches Porträt gefällt uns, weil es uns hilft, die Züge der dargestellten Person ins Gedächtniss zurückzurufen. Fehlt die Aehnlichkeit, so ruft das Porträt denselben Eindruck wie ein hässlicher Gegenstand hervor, weil es uns nun in unserer Rückerinnerung stört, statt fördert, weil es der Vorstellung, die wir zu bilden im Begriff waren, ein Hinderniss bereitet. Diese Vorstellung kann nun nur mittels einer Anstrengung zu Stande kommen, welche sich bemüht, die ungenauen Züge des Bildes aus unserer Einbildungskraft zu verscheuchen.

Ebenso wie wir uns einen idealen Typus in Bezug auf die Aussenseite der Gegenstände bilden, ebenso besitzen wir einen theils instinctiven und erblichen, theils durch unsere Lebensumstände bestimmten moralischen Sinn, nach welchem wir die menschlichen Handlungen beurtheilen. Was diesem Sinn entgegengesetzt ist, afficirt uns unangenehm und in derselben Weise wie das Hässliche. Dieser peinliche Eindruck verbindet sich hierbei mit Affecten einer andern Art, mit Wünschen und Leidenschaften, welche das Schauspiel der moralischen Vorgänge begleiten und über die wir an dieser Stelle nicht zu sprechen haben. Aber es ist gewiss,

dass das, was uns unmoralisch erscheint, von uns nur unter der Bedingung gedacht werden kann, dass es die Eingebungskraft unserer moralischen Vorstellungen besiegt. Wir sagen alsdann, dass ein solcher Act uns widersteht, dass er uns Anstoss erregt.

Der Irrthum im Munde eines andern ist uns aus ähnlichen Gründen unangenehm. Zunächst ist es uns peinlich, dass wir Widerspruch erfahren, weil die der unserigen widersprechende Vorstellung eines andern den Lauf unserer eigenen Gedanken hemmt und uns eine grössere Anstrengung auferlegt, um dieselben im Bewusstsein festzuhalten. Ausserdem kann die falsche Vorstellung oder was uns wenigstens als solche erscheint, nicht gedacht werden, als indem sie durch eine neue Anstrengung den Widerstand der uns wahr erscheinenden Vorstellungen überwindet.

Was schmuzig oder unordentlich ist, misfällt uns ebenfalls als etwas, was unserer gewohnten Auffassung von Ordnung und Reinlichkeit widerstreitet. Die Unreinlichkeit und die Unordnung sind übrigens indirect noch aus andern Gründen unangenehm, insofern sie mittels der Ideenverbindung die Vorstellung von Objecten erwecken, welche an sich unangenehm sind.

Der Ekel verbindet sich auch mit Ermüdung, aber auf andere Weise. Die mit dem Erbrechen und den Auswürfen verbundenen Anstrengungen sind sehr peinlich und gleichzeitig, wie die Seekrankheit beweist, sehr leicht hervorzurufen. Wenn schon der blosse Anblick einer Citrone, die zerschnitten wird, genügt, um eine übermässige Speichelabsonderung zu veranlassen, so darf man sich nicht wundern, dass alle Gegenstände, deren Anblick, Geruch, Geschmack, deren Art des Widerstandes bei der Berührung, oder deren Geräusch selbst an Erbrechen oder Auswürfe erinnern, auf unser Nervensystem und unsere Muskeln wie diese wirken und den sehr reizbaren Personen wirkliche Uebelkeiten verursachen. Solche Gegenstände nennen wir ekelerregend. Sie veranlassen uns zu Anstrengungen von

ganz besonderer Beschaffenheit und verursachen uns dadurch ein peinliches Gefühl. Ein übler Geruch aus dem Munde ist uns unangenehm, weil er uns an gallige Ausleerungen oder an Eiterabsonderungen von Schleimhäuten erinnert. Gewisse Stoffe, wie der Rhabarber und das Ricinusöl, nennt man geradezu ekelerregend, weil ihr Geschmack in gewissem Grade dem solcher Stoffe gleicht, welche Brechlust erregen.

Einer der Verfasser der „Briefe, die neueste Literatur betreffend", hat eine andere Erklärung des Gefühls des Ekels vorgeschlagen. Er behauptet, dass derselbe durch alles, was die Vorstellung einer äussersten Weichheit erweckt, eingeflösst wird. Die allerdunkelsten Sinne, d. h. der Geschmack, der Geruch und das Gefühl, wären ihm zufolge unmittelbar dem Ekel ausgesetzt, jene beiden durch eine übermässige Süssigkeit und dieses durch eine unsern Fibern nicht genügend widerstehende allzu grosse Weichheit der Körper. „Diese Gegenstände werden sodann auch dem Gesicht unerträglich, aber blos durch die Association der Begriffe, indem wir uns des Widerwillens erinnern, den sie dem Geschmack, dem Geruch und dem Gefühl verursachen. Denn eigentlich zu reden, gibt es keine Gegenstände des Ekels für das Gesicht." * Diese Theorie scheint uns nicht richtig. Wir vermögen nicht einzusehen, wie die Weichheit uns einen peinlichen Eindruck verschaffen kann. Wenn das der Fall wäre, so müssten alle flüssigen Körper ekelerregend sein, da sie der Berührung nur einen fast verschwindenden Widerstand entgegensetzen.

Den ekelerregenden, Uebelkeit verursachenden Objecten stellen sich die abstossenden, grässlichen Objecte zur Seite, die uns eine peinliche Anstrengung, sie zu fliehen, verursachen, indem sie sich mit traurigen oder schmerzlichen Vorstellungen verbinden. Solcher Art sind die Bilder des Todes, der Krankheit, der Wunden,

* Briefe, die neueste Literatur betreffend, V, 103.

äusserster Armuth. Die schmuzigen Lumpen der „schrecklichen Armuth", die krallenartigen Finger, die der Dichter dem Hunger beilegt, haben etwas Abstossendes. Wir machen eine Anstrengung, um dem Anblick derselben zu entgehen. In der nachfolgenden Beschreibung eines Schlachtfeldes hat ein Dichter alles vereinigt, was unserer Einbildungskraft das Schauspiel der Verwesung vorführen kann:

Rings Leichen aufgethürmt wie Bündel dürrer Aeste,
Haarbüschel hier, verspritzte Hirnesreste,
Dort Leiber aufgespalten von des Schwertes Schneide,
Hinquellend in den Bach das warme Eingeweide,
Den Kopf zerschmettert und verzerrt den Mund
Und Fliegen summend um der Augen Rund.

Es ist gewiss unmöglich, solche Verse zu lesen, ohne eine Bewegung zu machen, als wolle man die Gegenstände zurückstossen oder sich von ihnen entfernen.

DRITTES KAPITEL.

Negative Schmerzen.

§. 1. *Schwäche, Erschöpfung, Ohnmacht.*

Da jede vitale Bewegung eine Ausscheidung unserer Gewebselemente zur Folge hat, so kann die Kraftmenge, welche uns constituirt, selbst im Zustand der Ruhe und ohne aussergewöhnlichen Verbrauch von Energie, nur mittels einer fortwährenden Ersatzleistung aufrecht erhalten werden. Das grosse Reservoir der für diesen Unterhalt des Organismus nothwendigen Stoffe bildet das Blut. Wenn aus irgendeiner Ursache diese Stoffe nicht in hinreichender Menge vorhanden sind, so erzeugt sich ein Zustand von Unbehagen, den man Schwächegefühl nennt. Da die Assimilation geringer als der Abgang ist, so entsteht eine Kraftverminderung, die in jedem Augenblick das peinliche Gefühl erneuert. Die Blutverarmung kann von verschiedenen Ursachen herrühren: von ungenügender Nahrung, von einer Verletzung oder von einem krankhaften Zustand der Verdauungsorgane, von einer Krankheit der Athemwerkzeuge, von schlechter Beschaffenheit der eingeathmeten Luft (Anämie der grossen Städte), von Blutungen, welche dem Blut einen beträchtlichen Theil seiner Kügelchen entziehen, von einer gelegentlichen Steigerung gewisser Absonderungen auf Kosten der Blutmasse (Bright'sche

Krankheit, Harnruhr, Durchfall, Eiterung, Katarrhe u. s. w.). Das Unbehagen der Schwächeempfindung tritt manchmal auch infolge von schneidenden Schmerzen oder grossen Ermüdungen auf, wenn das Blut, nachdem es für den Ersatz von Verlusten beträchtliche Mengen hatte hergeben müssen, selbst einer gewissen Zeit bedarf, um zu seiner normalen Beschaffenheit zurückzukehren und der Gesammtheit der Organe so viel Erregung zu liefern, als ihnen nöthig ist. Das Unbehagen, welches man nach einem Aufbleiben in zahlreicher Gesellschaft, im Theater, im Kaffeehause und im allgemeinen in jeder Atmosphäre verspürt, welche durch die Verbrennung zahlreicher Lichter, vereinigt mit der Ausathmung vieler Menschen, verdorben ist, ist nichts anders als eine augenblickliche Anämie. Das auf hohen Berggipfeln empfundene peinliche Gefühl kommt zum Theil wenigstens ebenfalls von einer Art Anämie her, welche durch die Verdünnung der Luft verursacht ist. Wir wundern uns daher, dass Dr. Raoul Leroy in einem Buch über die Anämie der grossen Städte den Aufenthalt auf sehr hohen Ebenen als eins der besten Mittel gegen diese Krankheit empfiehlt. Wir kennen eine gewisse Anzahl Fälle von Bleichsucht, welche im Gegentheil durch einen derartigen Aufenthalt sehr ernsthaft verschlimmert worden sind. In den hohen Regionen Mexicos ist die Anämie, wie Dr. Jourdannet mittheilt, sehr verbreitet. Das Schwächegefühl kann auch von der Einführung gewisser giftiger Stoffe in das Blut herrühren, welche dessen Fähigkeit, den Kräfteverlust auszugleichen, vermindern. Daher das Unbehagen, welches die Ausdünstung gusseiserner Stubenöfen verursacht, die vagen Leidensgefühle, welche die Maler, die Vergolder von Gemälderahmen, oder die Arbeiter, welche Kohlendünsten ausgesetzt sind, empfinden. Wenn das Gift in hinlänglicher Menge in das Blut eingeführt ist, um die Assimilation völlig aufzuheben, so tritt die Kraftverminderung heftig und plötzlich auf, der Patient empfindet schneidende Schmerzen,

die sehr heftig sein können; glücklicherweise tritt in der Mehrzahl dieser Fälle Anästhesie ein, ehe die schmerzliche Sensation bis zum Ich gelangt.

Im Zustande der Schwäche fühlt man sich zu keiner Art Anstrengung und Arbeit aufgelegt. Die Muskeln scheinen den Dienst zu verweigern, und man hat selbst nicht einmal den Wunsch, sie zu bewegen, weil man sich bewusst ist, dass man zu leiden hat, sobald man es thut. Das Individuum ermüdet sich schneller und seine Ermüdung dauert länger. Einzelne Functionen vollzieht es nur mühsam oder nur auf Kosten einer schwer aufzuhebenden Erschöpfung. So haben die bleichsüchtigen Frauen eine mühseligere Schwangerschaft und eine schmerzensreichere Niederkunft als die blutreichern Frauen. Wenn die Assimilation schon ungenügend ist, so wird natürlich die geringste Steigerung der Ausgabe schon ein Anlass zum Schmerz oder sie gestaltet sich wenigstens mühseliger als unter Bedingungen, wo ein Ueberschuss an Kraft vorhanden ist. So geht denn das negative Unbehagen der Schwäche auch leicht in positive Schmerzen über.

Der pathologischen Reizung folgt gewöhnlich ein Gefühl von Abspannung und Schwäche, weil die entzündliche, auf eine übertriebene Assimilation in einem Organ oder in einer Organengruppe gerichtete Arbeit eine sehr beträchtliche Quantität von Material auf Unkosten des übrigen Theils des Organismus verbraucht. Es wird heute nicht mehr angenommen, dass die pathologischen Neubildungen ihren Ursprung von specifischen Bestandtheilen herleiten, jede krankhafte Bildung ist den vorher im Organismus schon vorhandenen Geweben ähnlich. Man kann die entzündlichen Bewegungen in dem gereizten Organ nur noch als eine mehr oder minder beträchtliche Beschleunigung der normalen Bewegungen ansehen. Es findet also in solchem Fall eine beschleunigte Assimilation statt, welche keine Quelle des Vergnügens ist, weil sie nicht aus einer von aussen stammenden Zufuhr von Kräften herrührt. Da die Ver-

dauungsfunctionen in einer gewissen Zeit auch nur eine gewisse Menge neuen Materials schaffen können, so muss, um die Entzündung auszugleichen, eine Verlangsamung in der Ernährung der übrigen Gewebe eintreten, und die Rückwirkung dieser Verlangsamung auf die Sphäre des Bewusstseins erzeugt das Schwächegefühl. Das Fieber gibt dem Individuum momentan einen Anschein von Kraft, aber nur, indem es die vorräthigen Kräfte verzehrt und den abgezehrten und ruinirten Körper einem um so vollständigern Verfall überliefert.

Die Vermehrung der Absonderungen, welche ebenfalls eine mehr oder weniger rasche Erschöpfung herbeiführt, ist grösstentheils nichts als die Folge eines Entzündungsprocesses. Je activer die Gewebe werden, desto mehr nehmen ihre Absonderungen zu. Virchow hat selbst alle Fälle einer krankhaften Ausschwitzung auf Entzündung zurückzuführen versucht. Eine gewisse Anzahl Fälle scheint uns indessen eine solche Erklärung nicht gut zu vertragen. Manche Fälle von Speichelfluss lassen sich nur unter der Annahme einer Störung der Nerven, welche der Absonderung der Speicheldrüsen vorstehen, begreifen. Vielleicht gilt dasselbe von den übermässigen Absonderungen der innern Schleimhaut, da man bei den Kaninchen die Diarrhöe willkürlich lediglich durch Exstirpation des *Ganglion coeliacum* (*Plexus coeliacus* oder Sonnengeflecht), worauf unmittelbar eine Erweiterung der Darmgefässe folgt, hervorgerufen hat. Dr. Claude Bernard hat die Behauptung aufgestellt, dass die beste Cur gegen den Diabetes die Galvanisirung des *Nervus sympathicus* sein würde, wenn dieselbe überhaupt möglich wäre. So wäre denn auch in den von uns angeführten Fällen die übermässige Absonderung nicht auf eine Entzündung, sondern auf einen Zustand der Erschlaffung oder Paralysie derjenigen Nerven zurückzuführen, welche den Verlauf gewisser Functionen reguliren. Allerdings könnte man auch behaupten, dass alle Entzündungen auf einen Zustand der Atonie eines regulirenden Organs beruhen.

Wie dem nun auch sei, ob die Erschöpfung aus einer anormalen Neubildung, aus einer entzündlichen Ausschwitzung der Gewebe oder aus einer Störung in der Regelmässigkeit der Absonderungen herrühre, das peinliche Gefühl ist in allen diesen Fällen dasselbe, nur dass Unterschiede in den Graden stattfinden, welche, wenn die Erschöpfung plötzlich eintritt, sich bis zum schneidenden Schmerz steigern können.

Das Gefühl von Entkräftung, hervorgegangen aus dem Mangel an Nahrungsmitteln, vermengt sich mit dem Unbehagen des Schwächegefühls. Dies Gefühl ist nicht dasselbe wie das des Hungers. Letzterer ist, wie der Geschlechtstrieb, ein Verlangen, welches, wenn es ein gewisses Maass nicht überschreitet, nichts Peinliches hat und welches im Anfang eher angenehm als unangenehm ist. Die Wünsche von dieser Art erregen erst Schmerz, wenn es uns nach einer kürzern oder längern Frist unmöglich ist, sie zu befriedigen. Der Hunger entsteht nicht blos unter dem Einflusse des Ersatzbedürfnisses, sondern lediglich unter dem einer regelmässig gewohnten Wiederkehr, oder unter dem Anreiz gewisser Gewürze; er besteht ohne Entkräftung und ebenso besteht die Entkräftung ohne ihn. Es ist sogar nothwendig, dass man nicht allzu sehr erschöpft ist, wenn man Hunger empfinden soll. Bei anämischen Personen, bei Kranken, die durch eine lange Enthaltsamkeit geschwächt sind, verhält der Hunger sich häufig umgekehrt zur Erschöpfung. Diejenigen, denen die Nahrung am allernöthigsten wäre, empfinden gerade den allergrössten Widerwillen beim Anblick von Nahrungsmitteln. Der Schmerz des Hungers verhält sich also ähnlich wie jedes starke Verlangen, welches unbefriedigt bleibt. Wir müssen denselben auf den Mangel an Reaction zurückführen, der uns ebenfalls als Erklärung der durch Langeweile, Traurigkeit und Verlegenheit verursachten Unlust und der von Verwundungen herrührenden Schmerzen dienen wird.

§. 2. *Eigentlicher Schmerz.*

Der Begriff der Kraft ist einer von denen, die seit einigen Jahren die Aufmerksamkeit der Gelehrten und Philosophen am stärksten auf sich lenken. Mehr und mehr nimmt er die Begriffe des Geistes und der Materie in sich auf. Die Zurückführung aller sinnlichen Phänomene auf Arten der Bewegung, die allgemein in der heutigen Chemie vorherrschende Neigung, die Erscheinungen ihrer Wissenschaft in die der Physik aufzulösen, die immer vollständigere Verwischung der Unterschiede zwischen dem Leben und der anorganischen Welt, die neuesten Anstrengungen der psychologischen Analyse, um die Wesensgleichheit der Empfindung mit der Bewegung festzustellen, alles trägt dazu bei, dass man die Probleme hinsichtlich der Natur der Kräfte als die interessantesten und wichtigsten der Metaphysik ansieht. Die moderne Philosophie, diejenige wenigstens, die sich von spiritualistischen und materialistischen Hypothesen völlig freizumachen gewusst hat, um sich in das Studium der Thatsachen einzuschliessen, geht darauf aus, in dem Universum nur noch Kräfte anzuerkennen. Die Gegenstände, welche wir Körper nennen, sind nur Kräfte oder Combinationen von Kräften. Das Licht, die Wärme, das Stoffliche, die Schwere, alle die verschiedenen Arten von Bewegung sind Kräfte; das Leben ist eine Organisation von Kräften; die politischen Verhältnisse sind ihrerseits Organisationen von lebenden Kräften; der Wille, die Vorstellungen, die Gemüthsbewegungen, die Wahrheit, die Wissenschaft, das Recht sind auch Kräfte. Ueberall, wo es Bewegung gibt, Causalität, Wirksamkeit, Erzeugung eines Phänomens, ist auch Kraft vorhanden, denn die Kraft ist im letzten Kern nichts als die Menge der Causalität oder Phänomenalität, durch welche das Sein sich offenbart. In der Physik und Bewegungslehre wird sie als die Quantität der Bewegung definirt, was auf dasselbe, unter

einem andern Gesichtspunkt betrachtet, hinauskommt. Zuweilen wird sie auch als Quantität der Arbeit definirt, in diesem Falle handelt es sich nicht mehr um Kraft im allgemeinen, sondern nur um lebendige Kraft, d. h. um die von einem System dem andern mitgetheilte Menge der Bewegung.

Der Mensch kann als eine Gesammtheit physiologischer, intellectueller und moralischer Kräfte angesehen werden. Diese Gesammtheit ist der Vervollkommnung zugänglich, d. h. infolge einer Entwickelung der Organisation kann die Gesammtheit eine Bereicherung oder bessere Anordnung ihrer Theile erfahren, in beiden Fällen tritt Erweiterung der Fähigkeiten und Steigerung der Kräfte des Individuums ein. Sei es, dass er neue Gewöhnungen erwirbt, dass er sich neue Vorstellungen aneignet oder neue Triebe entwickelt, er hat mehr individuellen Werth als vorher, weil er fähig geworden ist, mehr zu erzeugen, und er hat in sich selbst mehr aufgespeicherte Kräfte.

Wenn die Materie nur Kraft ist, wenn unsere Organe als Cohäsionen oder Systeme elementarer Kräfte angesehen werden müssen, so hängt die Erhaltung des Lebens offenbar von der wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung aller dieser Kräfte ab. Wenn durch irgendeinen Zufall eine derselben sich aus dem Zusammenhange loslöst, so ergibt sich sofort ein Mangel einer gewissen Menge von Reaction für die Kräfte, welche unmittelbar in Beziehung zu ihr standen, und für den gesammten Organismus. Daher resultirt denn eine Einbusse an Kraft, denn die Bestandtheile können aus der fehlenden Reaction den Ersatz für die Ausgabe an Thätigkeit nicht mehr entnehmen, welche nichtsdestoweniger fortdauern muss, indem sie dabei aber eine andere Bahn einschlägt.

Diese Kraftverminderung ist die Ursache aller bei Verletzung empfundenen Leiden und ebendiese belegt man mit dem Ausdruck Schmerzen im eigentlichen Sinne.

Wenn uns z. B. ein Glied amputirt wird oder wenn durch Verbrennungen oder aufgeschundene Stellen eine zufällige Trennung der Bestandtheile in unsern Geweben eintritt, so muss die Wirkung, welche die der Verletzung zunächstliegenden Stellen auf die von ihr getrennten unmittelbar ausübten, da sie sich nun nicht mehr in gewohnter Weise vollziehen kann, sich auf eine andere Weise äussern. Man findet die Spuren derselben in den entzündlichen Erscheinungen, den Fieberzuständen, die jede Verwundung begleiten, in dem Geschrei, welches ebenfalls ein Mittel ist, um sich der frei gewordenen Kraft zu entledigen, und in den Anstrengungen oder Bewegungen, welche den Zweck verfolgen, die Leidensursache zu entfernen. Aber während die Bestandtheile im normalen Zustande von denen, auf die sie einwirkten, eine gleiche Kraftmenge empfingen wie die, welche sie ihnen mittheilten, hört diese Ersatzleistung in allen Desorganisationsvorgängen auf. Die Verminderung der Energie steigt am höchsten in den der Verletzung zunächstgelegenen Zellen, und es ist leicht zu verstehen, dass diese des lebhaftesten Schmerzes, den sie überhaupt empfinden können, theilhaftig werden. So sind die bei Vergiftungen oder im Verlaufe von Krankheiten empfundenen Schmerzen meistens Symptome einer Zerstörung oder einer Trennung der organischen Bestandtheile.

Die Stärke des Leidens steht begreiflicherweise im Verhältnisse zu der Raschheit, mit welcher die Unterdrückung der Reaction vor sich geht. Der Schmerz ist schneidend, wenn die Desorganisation plötzlich von statten geht, er sinkt fast auf nichts, wenn die Zerstörung der Gewebe einen hinlänglich langsamen Verlauf nimmt. In letzterm Falle gewinnt der Organismus Zeit, um sich allmählich an die Unterdrückung der Energie zu gewöhnen, und die gestörte Kraft kann in jedem Augenblicke durch eine andern Organen entlehnte Ergänzung an Kraft compensirt werden. Die unmerkliche Differenz an Reaction, die in jedem Augen-

blicke fehlt, verschwindet inmitten aller der Bewegungen der Ernährung und des Ersatzes der Gewebe. Zwischen dem Minimum eines Zustandes der Lust und dem Minimum eines Zustandes der Unlust gibt es ein Indifferenzgebiet, das gross genug ist, um leichte Zunahmen oder geringe Abnahmen an Kraft zu gestatten, und da man, um Lust oder Schmerz zu messen, als Maassstab die Resultante der unzähligen elementaren Bewegungen, deren Vereinigung den Organismus bildet, nehmen muss, so kann ein kaum bemerkbarer Bestandtheil mehr oder weniger dieses Maass nicht auf eine, nach einem bestimmten Werthe zu veranschlagende Weise modificiren. Wir leiden weder von der Abnahme des Gehörs, noch von dem sich bildenden Staare, noch von der Verminderung der Muskelkraft, noch von der Verknöcherung der weichen Theile, noch von den in dem Innern unserer Organe sich langsam bildenden Ablagerungen. Eine leichte, aber plötzliche Veränderung kann uns stärker afficiren als eine von beträchtlichem Umfange, die sich aber stufenweise ausbildet. Eine kleine Verletzung am Finger, ein Körnchen Sand in den Nieren verursachen uns schneidende Schmerzen, während wir manchmal von der vollständigen, aber langsam eintretenden Zerstörung der werthvollsten Organe kaum etwas bemerken. Geschwülste bilden sich nach und nach, chronische Krankheitszustände entwickeln sich, ohne dass der Kranke eine Ahnung hat von seinem Leiden. Da der Schmerz nichts ist als ein Uebergang von Mehr zu Weniger, so kann er nur im Augenblicke der Verminderung selbst gefühlt werden und die vorhergehenden Verminderungen können sich für das Gefühlsvermögen nicht anhäufen. „*His quibus natura mutatur corrumpiturque*“, sagte Hippokrates, „*dolores fiunt, non quibus corrupta jam est et mutata.*“

Es muss indessen bemerkt werden, dass, wenn durch die langsamen Veränderungen auch kein Schmerz entstehen kann, dieselben doch eine hinreichende Wirkung ausüben, um die Heiterkeit zu verhindern, oder min-

destens jenes unbestimmte Gefühl von Wohlsein, welches die Gesundheit begleitet, nicht aufkommen zu lassen. Aus diesem Grunde findet man im Alter jenes Gefühl von Kraft, Energie, Ueberfülle, jene Disposition zur Lebhaftigkeit, welche das Vorrecht der Jugend sind, nicht mehr.

Das, was wir in Betreff der Unterdrückung der Reaction bemerkt haben, findet seine Anwendung auf alle äussern Gegenstände, die unsern Wahrnehmungsorganen eine Bewegung mittheilen, welche hinreicht, sie zu desorganisiren. Die allzu brennenden Farben, die allzu geräuschvollen Töne, eine übermässige Hitze steigern die Schwingungen unserer Nervenfasern zu einem solchen Grade, dass sie sie übermässig auseinander treiben. Sie erzeugen daselbst eine beginnende Trennung, welche schmerzlich ist, weil sie die wechselseitige Reaction der Nervenelemente unmöglich oder wenigstens schwieriger macht. Allzu sehr verlängert würden diese Empfindungen eine völlige Lösung des Zusammenhanges und eine wahre Zerstörung der Organe herbeiführen. Wir kennen noch nicht hinlänglich die Art und Weise, in welcher wir mittels des Geschmacks und Geruchs afficirt werden. Aber wir haben Grund zu der Annahme, dass alle diejenigen durch Geruch oder Geschmack bewirkten Affectionen, welche aus andern Gründen als dem Ekel oder den Ideenverbindungen, welche sie erwecken, unangenehm sind, auf uns wirken, wie die unser Gefühl verletzenden Farben oder Töne, oder eine brennende Hitze, durch ein Uebermaass von Bewegung.

Die Reaction kommt nicht blos von den Bestandtheilen unserer Gewebe, sondern auch von den äussern Gegenständen her, mit denen unser Organismus sich in unmittelbarer Verbindung befindet und auf die wir einwirken. Wenn diese andere Form der Reaction ihrerseits ausbleibt, so entsteht dadurch eine neue Art von Schmerz. Eine zu strenge Kälte verletzt uns, weil wir in der uns umgebenden Atmosphäre nicht mehr die Wärmereaction vorfinden, an die wir gewöhnt sind.

In dem Austausche der schwingenden Bewegungen zwischen uusern Zellen und den Molekülen der Luft, verlieren wir um so mehr durch Ausstrahlung, je niedriger die Temperatur ist.

Die Verdünnung der Luft ist uns aus ähnlichen Gründen unangenehm, sie verursacht uns aber auch noch ausserdem ein Gefühl peinlicher Schwere, weil unsere Muskeln durch das Gewicht der Luft nicht mehr in der Aufrechthaltung des Körpers unterstützt werden, also mehr zu tragen haben und die verminderte Reaction der Luft durch ermüdende Anstrengungen compensiren müssen.

Die Aerzte vermengen im allgemeinen den Schmerz mit den Eindrücken, die er nur begleitet. Sie unterscheiden z. B. dumpfe und drückende, ausstrahlende, stechende, bohrende, spannende u. s. w. Schmerzen. Es würde richtiger sein, zu sagen, dass die Eindrücke des Stechens, der Zerreissung, der Aufschurfung u. s. w. Empfindungen sind, welche Schmerz verursachen. In eine ähnliche Verwirrung fallen die Aerzte, wenn sie als Wirkungen des Schmerzes eine grosse Anzahl von Erscheinungen bezeichnen, welche nur der Ausdruck desselben sind oder welche unmittelbare Folgen der Verletzung sind, die den Schmerz erzeugt hat. Sie sagen, dass der Schmerz Erschöpfung herbeiführt. In Wahrheit hat der Schmerz damit gar nichts zu thun. Die Erschöpfung ist einfach die Wirkung einer Reizung, welche sich auch durch schmerzliche Symptome äussert. Einzelne Aerzte, wie z. B. Salgues, haben gewissen Schmerzen nützliche oder heilende Wirkungen zugeschrieben, für die wir ihnen gewiss nicht verpflichtet sind. Wenn diese Heilwirkungen nicht reine Täuschungen sind, so entstehen sie unmittelbar durch die Krankheitserscheinungen und nicht durch den Schmerz, der eine Folge davon ist; aber die Meinung, dass die Krankheiten Anstrengungen der Natur sind, um den Störungen in unsern Geweben abzuhelfen, ist gegenwärtig fast völlig aufgegeben. Wir theilen auch ebenso

wenig die Ansichten derjenigen Aerzte, welche den Gebrauch des Chloroforms verbannen möchten, weil nach ihrer Meinung der Schmerz ein nützliches Reizmittel sei.

§. 3. *Negative Schmerzen des Intellects: Langeweile, Verlegenheit, Zweifel, Ungeduld, Erwartung.*

Die Langeweile verhält sich ähnlich wie die Kälte oder die Verdünnung der Luft. Es liegt in ihr ein Mangel an Reaction der äussern Gegenstände auf unsere intellectuellen Fähigkeiten. Wenn wir nichts finden, woran wir unsere Activität üben können, so dient diese unangewandte, ihrer normalen Bestimmung entfremdete Thätigkeit nur dazu, uns selbst zu verzehren. Sie äussert sich mittels Gähnens oder verliert sich in das Bereich des Unbewussten. Jeder Mensch von cultivirtem Intellecte ist gewohnt, aus der äussern Welt durch die Vermittelung der Sinne beständig erneuerte Erregungen in sich aufzunehmen, welche für ihn die Ausgangspunkte von Reihen intellectueller Phänomene werden. Die Töne, die sein Ohr vernimmt, die Worte, die er hört, die unendlich verschiedenartigen Gesichtseindrücke, die Schriftzeichen, die er liest, mit einem Worte, die tausend Eindrücke, die er in jedem Augenblicke empfängt, treten in seinem Gehirne zu den innern Erregungen, die von der Ernährung herrühren. Aber wenn infolge des mangelnden Interesses der uns in einem bestimmten Augenblicke umgebenden Gegenstände diese in uns nicht mehr die gewohnte Erregung erwecken, so ergibt sich daraus eine Verminderung der gewöhnlichen Energie des Gedankens. Die innere Erregung kann zwar, das lässt sich nicht bestreiten, in einem gewissen Grade an die Stelle dieser äussern Erregungen treten, und viele Denker wissen in der Stille ihres Studirzimmers in sich selbst Hülfsmittel gegen die Langeweile zu finden. Aber es ist nicht immer

möglich, sich auf diese Weise selbst zu genügen. Die Langeweile ist hauptsächlich die Geisel derjenigen Personen, die, gewohnt sich im Wirbel der Geschäfte zu drehen, oder im Verkehre mit der Gesellschaft zu leben und ohne den Geschmack am far niente oder die Gewöhnung an das Nachdenken zu haben, sich zufälligerweise in Umstände versetzt finden, welche sie zur Einsamkeit und Ruhe verurtheilen.

Die Langeweile ist in gewisser Beziehung etwas Relatives. Wir sagen z. B. von einem Buche, dass es uns langweilt, von einem Theaterstücke, dass es langweilig ist, wenn sie unsern Gedanken nicht so viel Anreizung gewähren, als wir Grund hatten, von ihnen zu erwarten. Ebenso sagen wir von einer Beschäftigung, dass sie verhältnissmässig langweilig ist, wenn sie unsere Fähigkeiten weniger in Anspruch nimmt, als es in derselben Zeit von andern Gegenständen geschehen könnte.

Obgleich die Langeweile kein heftiger Schmerz ist, so kann sie nichtsdestoweniger einen hohen Grad erreichen und das Leben unerträglich machen. Für viele Leute ist die Langeweile ein viel unerträglicherer Zustand als selbst der Kummer; sie hat häufig zum Selbstmord geführt. Um ihrem Unbehagen zu entgehen, überlässt man sich frivolen Zeitvertreiben und erkünstelten Beschäftigungen. Goethe behauptete, dass das Ceremonienwesen erfunden worden sei, um die Höflinge zu verhindern, vor Langeweile zu sterben. „Um sich der Langeweile zu entreissen“, sagt Helvétius, „suchen die Leute auf die Gefahr hin, zu starke und folglich unangenehme Eindrücke zu erleiden, mit der grössten Beflissenheit alles auf, was dieselbe verbannen kann. Dies Verlangen treibt das Volk zu den Hinrichtungen und die gute Gesellschaft ins Theater. Derselbe Grund lässt die alten Frauen häufig in einer trübsinnigen Frömmigkeit und selbst in strengen Bussübungen ein Gegenmittel gegen die Langeweile aufsuchen.“

Das Unbehagen, welches die Verlegenheit, den Zweifel,

die Rathlosigkeit, die Unruhe, die Ungewissheit begleitet, wird auch durch eine ungenügende Reaction verursacht. Vorstellungen, die sich widersprechen, treten in dem Geiste auf, und keine hat die Kraft, sich so festzusetzen, dass die andere dadurch verdrängt wird. Die Folge ist, dass die Einbildungskraft keine hinreichende Veranlassung erhält, sich eine derselben vorzustellen und dass keine derselben sich so sehr insinuirt, dass sie als Ausgangspunkt für eine Gedankenreihe dienen könnte. Um uns genauer auszudrücken, wollen wir sagen, dass in dem Kampfe ums Dasein, den alle unsere Gedanken untereinander führen, keine der sich widersprechenden Vorstellungen, unter denen wir im Zweifel zu wählen haben, stark genug ist, um gegen die intellectuellen Phänomene zu reagiren, welche ihrer Zulassung in das Bewusstsein widerstreben.

Die Verlegenheit ist in gewissem Betracht der Gegensatz des Lachens. Das Lachen ist angenehm, weil die beiden sich widersprechenden Ideen, die gleichzeitig im Geiste auftreten, beide stark genug sind, um sich aufzunöthigen. In der Verlegenheit werden sie beide zurückgewiesen, im Lächerlichen erzwingen sie sich den Eingang. Allerdings können sie hierbei, insoweit sie sich widersprechen, nicht in die Einheit einer Vorstellung übergehen. Auch durchwandern sie den Geist nur, aber indem sie ihm die Spuren einer doppelten Erregung einprägen, welche sich nach aussen in der Form von Bewegungen des Zwerchfells kundgibt. Wegen dieser doppelten Erregung ist das Lachen von Vergnügen begleitet. Dagegen ist in der Verlegenheit eine ungenügende Erregung.

Ein Mangel an Gedächtniss, die Unmöglichkeit, einen Gegenstand in der Erinnerung wiederzufinden, verursachen einen peinlichen Aufenthalt in der Verbindung unserer Gedanken. Durch die unmächtige Eingebung kann die in Vergessenheit gerathene Vorstellung nicht reagiren und der Lauf der Gedanken findet sich auf Augenblicke unterbrochen.

Die Ungeduld verursacht ein der Verlegenheit ähnliches Misvergnügen. Dies Phänomen ist durch Nahlowsky sehr gut analysirt worden.* Wenn wir z. B. einen Gegenstand suchen und ihn nicht finden können, so entstehen in uns zwei Reihen von sich widersprechenden und sich wechselseitig hindernden Gedanken: die eine frühere, die aus unserer Einbildungskraft herstammt und unter ihren Elementen den gesuchten Gegenstand einschliesst, die andere neue, durch die thatsächlichen Wahrnehmungen eingegeben, in welcher derselbe Gegenstand fehlt. Die erste dieser Vorstellungen wird fortwährend durch die Wahrnehmung, die nothwendigerweise mehr Lebhaftigkeit besitzt, zurückgestossen, aber sie ist jeden Augenblick bemüht, sich aufs neue geltend zu machen, bis wir die Ueberzeugung erlangt haben, dass das Object definitiv verloren ist. Das Unbehagen der Erwartung erklärt sich in derselben Weise: unser Gedanke geht dem erwarteten Ereigniss voraus, findet sich aber durch eine Wahrnehmung durchkreuzt, in welcher dasselbe Ereigniss noch nicht vorhanden ist.

§. 4. *Negative Schmerzen des Herzens: Kummer, Furcht, Traurigkeit, Mitleid.*

Die Schmerzen, welche durch die Unmöglichkeit, unsere Wünsche, unsere Instincte und Neigungen zu befriedigen, verursacht werden, kommen ebenfalls von einem Mangel an Reaction her. In jedem Wunsche liegt die Richtung unserer Activität auf einen gewissen Zweck. Ist der Wunsch befriedigt, so bethätigt sich diese Activität an dem Gegenstand des Wunsches. Sie modificirt ihn, indem sie ihm eine gewisse Kraftmenge mittheilt, und gleichzeitig empfangen wir von dem

* Das Gefühlsleben, S. 88. 89. 98.

Gegenstande eine Reaction, eine andere Kraftmenge, welche die von uns ausgegebene ausgleicht oder selbst übertrifft. Aber wenn der Wunsch nicht befriedigt wird, so fehlt es an der Reaction, und unsere Activität muss eine andere Verwendung aufsuchen, die am ehesten im Bereiche des Unbewussten stattfindet. Die sich daraus für das Bewusstsein ergebende Kraftverminderung ist von einem Leidenszustande begleitet, den man Kummer nennt.

Alle auf den Affect der Furcht zurückzuführende Schmerzen müssen aus der Unmöglichkeit, den uns innewohnenden instinctiven Hang zu befriedigen, erklärt werden, ein uns drohendes Uebel fliehen oder zurückstossen zu können. Die Furcht ist im letzten Grunde nur die Richtung unserer Activität auf die Verhinderung eines möglichen Vorgangs. Dabei bestehen zwei Grade, je nachdem die Reaction nur geschwächt oder völlig unterdrückt ist. Nur geschwächt ist die Reaction, wenn die Verhinderung uns nur nicht als gewiss erscheint. In diesem Falle findet nur eine Verminderung unserer Sicherheit statt, und wir können folglich noch einen gewissen Grad von Zuversicht in unsere Anstrengungen setzen: darin besteht die Furcht. Vollständige Unterdrückung der Reaction findet statt, wenn kein Mittel mehr übrig ist, das Uebel zu vermeiden, wenn also unser Wunsch und unsere Anstrengungen sich auf keinen Gegenstand mehr richten können: darin besteht der Schrecken oder das Entsetzen. Die Furcht lässt irgendeinen Grad von Hoffnung noch bestehen, den der Schrecken ausschliesst. Der Tod flösst Furcht denjenigen ein, welche an die Möglichkeit von Schmerzen in einem andern Leben glauben, Schrecken denjenigen, für die diese Schmerzen der Gegenstand einer gewissen Erwartung sind und die sich verdammt glauben; sie flösst die Unruhe des Zweifels denen ein, die sich eine bestimmte Meinung über das Los, welches das Individuum nach dem Tode trifft, nicht gebildet haben, sie verursacht nur den Kummer

eines Instinctes, welcher eine Hemmung erfährt, denjenigen, für welche die Vorstellung des Todes nichts ist als ein Hinderniss, welches unserm eingeborenen Wunsche, erhalten zu bleiben, bereitet wird.

Die Zaghaftigkeit ist die Furcht, keinen Erfolg zu haben; sie kommt daher, weil der Mangel an Vertrauen in unsere eigenen Kräfte unsern Wunsch, ein Ziel zu erreichen, stört und unsere Thätigkeit weniger fest gestaltet. Als ein wesentlich niederschlagend wirkender Affect lässt sie das Messer in der Hand des Chirurgen erzittern, der im Begriffe steht, seine erste Operation zu verrichten, oder sie verlangsamt den Strom der Gedanken desjenigen, der zum ersten mal öffentlich sprechen will. Die schmerzlichen Gefühle, die mit der Schande verknüpft sind, kommen ebenfalls daher, dass unser Wunsch, gebilligt oder geachtet zu werden, auf gewisse Hindernisse trifft. Kurz, in allen Affecten der Furcht hat das Unbehagen seine Ursache darin, dass die Vorstellungen, welche auf unsere Wünsche reagirten, durch stärkere Vorstellungen aus dem Geiste ausgeschlossen werden.

Die Unterdrückung einer idealen Reaction findet auch in allen traurigen Affecten statt. Diese letztern hängen mit der Zerstörung von Gegenständen zusammen, welche die Bedingungen gewisser, gewohnter Gedankenverbindungen waren. Der Tod einer geliebten Person z. B. macht alle Gedanken, die sich gewöhnlich auf diese Person bezogen, unmöglich, und der Schmerz, den uns ihr Verlust verursacht, ist nichts als die Unterdrückung der intellectuellen und moralischen Erregung, welche durch diese Unmöglichkeit verursacht wird. Die Täuschungen der Eigenliebe, des Ehrgeizes, die Schläge des Schicksals afficiren uns in derselben Weise, indem sie aus unserm Geiste Illusionen, Hoffnungen oder Ideengewöhnungen ausschliessen, welche denjenigen Reihen von intellectuellen Phänomenen zum Ausgangspunkte dienten, die uns gerade am meisten interessirten. Es sind anregende Reactionen, die uns entführt werden.

Ebenso verhält es sich mit dem Gefühle der Eifersucht, wenn wir genöthigt sind, die Ueberlegenheit eines andern anzuerkennen. Wenn wir den Eintritt eines Ereignisses erwarteten, und folglich unsere gesammten Gedanken in Uebereinstimmung mit der Vorstellung desselben gebracht hatten, so kommt der Schmerz der Enttäuschung, welcher entsteht, wenn sich das Ereigniss nicht realisirt, daher, dass unsere auf diese Vorstellung gegründete Gedankenreihe plötzlich unterdrückt worden ist. Die Schmerzen der Gewissensbisse, der Reue haben ihren Grund in der Unmöglichkeit, uns selbst zu billigen oder zu bewirken, dass das, wofür wir verantwortlich sind, nicht stattgefunden hätte. Das Gefühl unserer eigenen Ohnmacht, sei es als Schwäche, sei es als Unfähigkeit, stimmt uns traurig, weil wir dadurch in dem Gedanken an die Handlungen, die wir hätten verrichten mögen, eine Störung erleiden. Mit einem Worte, aller Kummer besteht darin, dass wir gehindert werden, das zu denken, was wir den Wunsch oder die Gewohnheit hatten zu denken. Man bezeichnet den Kummer häufig auch als Langeweile (*ennuis*), und das beweist hinlänglich, dass derselbe beinahe auf dieselbe Art und Weise wie die eigentliche Langeweile erklärt werden muss.

Was wird in dem Augenblicke, wo die Reaction unterdrückt ist, aus den Kräften, die vorher durch sie verwendet wurden? Sehr häufig werden sie vernutzt, um der Ursache der Traurigkeit zu widerstehen, um gegen den Gegenstand derselben anzukämpfen, um ihn zurückzustossen. Die traurigen Affecte, obwol an sich von niederschlagendem Charakter, haben daher zuerst den Anschein der Erregung. Die zuweilen übermässige Activität, die sie begleitet, bezieht sich immer auf diese Art von Erscheinungen, welche von dem Willen oder dem Instincte der Erhaltung abhängen, und führen auf ein zusammenhängendes Ganze von Bewegungen zurück, die den Zweck haben, etwas zu entfernen. Aber sobald diese Anstrengungen infolge von Erschöpfung oder Resignation aufhören, oder sobald der der Ursache des

Uebels geleistete Widerstand unmöglich wird, bietet das Individuum nur ein Bild der Abspannung dar. So erscheinen in der Furcht, wenn man keine Möglichkeit mehr sieht, der Gefahr zu entgehen, die Symptome des gänzlichen Kräfteverfalls sofort. Im Zorne dagegen, wenn das Individuum sich gegen eine Beschimpfung oder eine Bedrohung aufrichtet, wenn es an Rache denkt, dann überlässt es sich allen Bewegungen, durch die man sich zum Angriff auf einen Feind rüstet. Aber wenn dieser Eifer abgekühlt ist, ohne dass er seinen Zweck erreichen konnte, so bleibt nur die Mattigkeit der Traurigkeit übrig. Es gibt indessen eine gewisse Anzahl von Fällen, wo die Individuen, von heftigen Schmerzen gepeinigt, die Anzeichen einer starken Erregung zeigen, ohne dass es möglich wäre, eine Ursache des Uebels zu entfernen oder demselben abzuhelfen. In Fällen solcher Art ist man häufig erzürnt über sich selbst und geneigt, sich als den Urheber seines Leidens zu behandeln. Von Gewissensbissen gepeinigt, schlägt der Mensch sich an die Brust, er zerrauft sich die Haare und zerreist seine Kleider. Hört man nicht häufig, wie Mütter, die soeben ihr Kind verloren, in der äussersten Erregung ausrufen: „Das ist mein Fehler! Ich hätte ihn das nicht thun lassen sollen! Hätte ich ihn nur nicht allein gelassen!“ und andere ähnliche Ausrufe.

In andern Fällen äussert sich die in der Traurigkeit disponibel gewordene Kraft durch eine Ueberreizung der Intelligenz und überträgt sich auf gewisse Gedanken. Wer traurig ist, hat ein Bedürfniss sein Herz auszuschütten.

Sprich aus dein Leid und du erleichterst es.

Die disponible Kraft kann selbst in Scherzen und zwar in Scherzen über die Ursache der Traurigkeit zur Verwendung gelangen. In diesem Falle erzeugt sich der Humor.

In den Fällen, wo die Traurigkeit am peinvollsten ist, verbreitet diese sich ganz oder zum grossen Theile

in den unbewussten Functionen des Organismus und stört die Circulation. Aus diesem Grunde hat man dieser Art von Leiden den Namen Herzensschmerzen gegeben, ebenso wie man die verschiedenen Freuden Herzensfreuden nennt. Diese Ausdrücke sind indessen keineswegs genau, denn es kann vorkommen, dass das Herz, befestigt in der Traurigkeit durch alles, was sich von der Gehirnerregung abwendet, in sich einen angenehmen Eindruck erhält in demselben Augenblicke, wo das Ich von einem peinlichen Kummer afficirt ist. Umgekehrt kann in der Freude das Herz, geschwächt durch alles, was die Gehirnerregung steigert, vielleicht in demselben Augenblicke leiden, wo das Gehirn angenehm afficirt ist.

Die Traurigkeit macht bleich, indem sie dem vasomotorischen Systeme, welches den Umfang der kleinsten Gefässe regulirt, Kraft zurückgibt. Aber in welcher Art und Weise sich auch die Freude und die Traurigkeit ins Werk setze, gewiss ist, dass die Organe der Circulation viel mehr als alle andern durch diese Affecte beeinflusst werden. Das Herz und das Gehirn stehen in beständigen Beziehungen von Wirkung und Gegenwirkung. „Dieser Austausch", sagt Dr. Claude Bernard in seinem Vortrage über die Physiologie des Herzens, „vollzieht sich durch sehr bekannte anatomische Verbindungen, durch die pneumogastrischen Nerven, welche die Nerveneinflüsse zum Herzen leiten, und durch die Carotis und die Wirbelpulsader, die das Blut zum Gehirn führen. Die Physiologie lehrt uns, dass einerseits das Herz wirklich den Eindruck aller unserer Gefühle empfängt, und dass dasselbe andererseits darauf reagirt, um dem Gehirn die zur Kundmachung dieser Gefühle nöthigen Bedingungen mitzutheilen. Daher kommt es, dass der Dichter und Romanschriftsteller, die sich, um uns zu bewegen, an unser Herz wenden, dass der Mann von Welt, der jeden Augenblick sein Gefühl durch eine Betheuerung bei seinem Herzen ausdrückt, Metaphern gebrauchen,

welche physiologischen Thatsachen entsprechen. Wenn man vom Herzen sagt, dass es von Schmerz gebrochen ist, so entspricht dies thatsächlichen Vorgängen im Herzen. Das Herz ist angehalten worden, wenn der Eindruck des Schmerzes ein plötzlicher gewesen ist. Da das Blut nicht mehr zum Gehirn strömt, so erfolgt eine Synkope und heftige Nervenstörungen. Wir wissen durch unsere Versuche hinsichtlich der Herznerven, dass stufenweise gesteigerte Erregungen die Empfänglichkeit des Herzens abstumpfen oder erschöpfen, ohne dass sie den Stillstand der Herzschläge bewirken. Wenn man sagt, nachdem man sich lange Zeit abgeängstigt und peinliche Eindrücke erlitten hat, dass einem das Herz schwer ist (*le cœur gros*), so entspricht auch dies bestimmten physiologischen Zuständen des Herzens. Die verlängerten schmerzlichen Eindrücke, unfähig das Herz anzuhalten, ermüden es und spannen es ab, sie verzögern die Herzschläge, verlängern die Diastole und verursachen in der Gegend des Zwerchfells ein Gefühl von Vollheit oder von Verengerung. Die angenehmen Eindrücke entsprechen ebenfalls bestimmten Zuständen des Herzens. Wenn ein Weib von einer sanften Empfindung betroffen wird, so haben die Worte, welche dieselbe verursachten, den Geist wie ein Blitz durchzuckt, ohne sich in demselben aufzuhalten; das Herz ist sofort berührt worden, vor aller Reflexion und allem Raisonnement. Das Gefühl beginnt sich kundzugeben nach einem leichten Stillstand des Herzens, der für jedermann, ausser dem Physiologen, unbemerkbar ist. Das Herz, angespornt durch den Nerveneindruck, antwortet darauf durch ein Pochen, wobei es stärker an die Brust anschlägt, während es gleichzeitig dem Kopfe mehr Blut zusendet und dadurch die Gesichtsröthe und einen besondern Ausdruck der Züge bewirkt, welcher dem Gefühle eines empfundenen Wohlseins entspricht. So ist es keine poetische Form, wenn man sagt, dass die Liebe das Herz erzittern lässt, es ist das auch eine physiologische Realität."

Die Vermehrung der Thränenabsonderung, welche die traurigen Affecte begleitet, erklärt sich durch die Zusammenziehung der das Auge umgebenden Muskeln. Es ist das eine Reflexthätigkeit, ähnlich derjenigen, welche stattfindet, wenn das Auge durch die Berührung eines fremden Körpers gereizt ist. Was jene Muskelcontraction angeht, so rührt sie von der Nothwendigkeit her, die Augen gegen den Andrang des Blutes, der durch die Störung des Kreislaufs verursacht ist, zu schützen. Dieselben Erscheinungen sieht man bei den Anstrengungen des Hustens, des Niesens, des Erbrechens oder in den Anfällen heftigen Lachens auftreten. Man weint ausserdem bei Gefühlen der Zärtlichkeit oder des Mitleids, aber dieser Vorgang hat seinen Grund in der Association. Wir werden weiterhin sehen, dass eine Ausdrucksweise, die gewohnheitsmässig mit einem Gefühle verbunden ist, durch Vorstellungen, welche diesen Gefühlen entsprechen, veranlasst werden kann, und dass solches selbst dann der Fall sein kann, wenn das Gefühl in uns selbst nicht oder wenn es nur bei andern erwacht ist. Beim Mitleid ist es die Vorstellung der Leiden anderer, welche durch die Wirkung der Association uns in denselben physiognomischen Zustand versetzt, als wenn wir selbst litten. Bei der Zärtlichkeit ist die thatsächlich vorhandene Freude häufig mit dem Gedanken vergangener oder möglicher Uebel gemischt, und dies Gefühl füllt das Auge mit Thränen. Personen, die sich lieben und nach einer langen Trennung wiedersehen, rufen sich die Traurigkeit der Abwesenheit wieder vor die Seele; ebenso weint man im Augenblicke, wo man sich verlässt. Das Andenken an ein entschwundenes Glück, verglichen mit einer minder glücklichen Gegenwart, presst ebenfalls das Herz zusammen und füllt die Augen mit Thränen, sei es, dass es sich um uns selbst oder um eine uns theuere Person handelt. Kurz, man ist jedesmal zum Weinen veranlasst, wenn man sich langen und tiefen Ausathmungen überlässt, und es ist das die indirecte Folge der Circulations-

störung, welche durch die Unterdrückung einer gewohnten Reaction und die Freilassung einer gewissen Kraftmenge verursacht wird.

Trotz der augenblicklichen und örtlichen Erregungen, welche die Freilassung der Kräfte verursachen kann, sind Kummer und alle verlängerten Leidenszustände im allgemeinen schwächende Affecte. Die Untersuchungen von Beaumont beweisen, dass die Magenabsonderung alsdann vermindert ist; die von Proust zeigen, dass die Ausscheidung von Kohlensäure in den Athmungswegen ebenfalls abnimmt. Die Herzschläge werden klein und der Blutumlauf träge. Man hat Fälle gesehen, in denen die Blutentziehung einen solchen Eindruck auf den Patienten machte, dass das Ausfliessen des Blutes aus der Aderöffnung beinahe aufhörte. Die Ernährung kann gestört oder sogar unterbrochen sein, und die Haare werden weiss, weil die Absonderung des Pigments ins Stocken geräth. Die Körperwärme nimmt beträchtlich ab. Die Nerven, welche die Absonderungen reguliren, erfüllen nicht mehr ihre Functionen; daher rühren die charakteristischen Erscheinungen des Schweisses, der plötzlichen Ausleerung. Das vasomotorische System, welches den Umfang der kleinen Arterien regulirt und die Circulation in den Capillaren leitet, kann paralysirt sein, und daher ergeben sich alsdann Aenderungen in der Gesichtsfarbe. Die intellectuellen Fähigkeiten bethätigen sich nur langsam und die abgestumpften Sinne finden dieselben Gegenstände schal, die sie vor kurzem noch anreizten. Verlängerter Kummer lässt das Fleisch zusammenschrumpfen, er erzeugt Anämie, vermindert die Widerstandskraft gegen Krankheitsursachen, lässt stufenweise der Auszehrung anheimfallen, beschleunigt den Fortschritt des Alters und führt manchmal zu einem vorzeitigen Tode. Diese Wirkungen des Schmerzes erklären die so oft beobachtete und von den Dichtern so häufig benutzte Thatsache, dass Personen, die sich leidenschaftlich liebten, oft kurz nacheinander sterben.

In allen Fällen des negativen Schmerzes wird die

Unterdrückung der Reaction als Bestürzung (*saisissement*) bezeichnet, wenn sie sich plötzlich und ungestüm vollzieht. Da alle Organe durch eine innerste Solidarität vereinigt sind, so kann die in Betreff einer Function, eines Wunsches, einer Vorstellung stattfindende Unterdrückung in andern Functionen und selbst im ganzen Organismus ihren Widerhall finden. Die Bestürzung kann plötzlich die geistigen Kräfte paralysiren: man sagt alsdann, dass das Individuum den Kopf verliert. Dieselbe Ursache führt gewöhnlich eine Schwächung derjenigen Nerven herbei, welche den Kreislauf, und derjenigen, welche die Bewegungen des Herzens beherrschen: daher stammt das Herzklopfen, die Athembeklemmung, das Seufzen, das Erröthen. Diese Symptome einer allgemeinen Herabstimmung entstehen ebenso gut in einem Affecte der Schande, der Furcht oder bei Empfang einer traurigen Nachricht, als in dem Augenblicke, wo man sich einer schmerzlichen Operation unterzieht. Die Kraft der Muskelcontraction ist vermindert, die Knie zittern und knicken zusammen, eine Empfindung von Kälte durchfröstelt die Glieder und der Tod ist zuweilen die Folge der durch eine allzu lebhafte Bestürzung verursachten Störungen.

VIERTES KAPITEL.

Negative Vergnügen.

Negative Vergnügen sind an erster Stelle solche, die von dem Aufhören eines positiven Schmerzes herrühren. Die Ruhe nach der Anstrengung oder der Ermüdung, das Gefühl von Freiheit und das Aufathmen, welches der Wegräumung eines äussern Gegenstandes entspricht, dessen Widerstand unsere Thätigkeit hemmte, das Wohlsein nach Entfernung eines fremden Körpers oder einer krankhaften Neubildung, die unsere Functionen störte, sind ebenso viele Quellen von negativem Vergnügen. Derartig ist das Vergnügen, welches uns der Wind am Abend nach einem glühendheissen Tage verursacht, oder die Kühlung des Fächers in einem erstickend heissen Saal, oder die Lust, eine reine Luft einzuathmen, nachdem man einige Augenblicke in einer verdorbenen Atmosphäre zugebracht hat. In allen diesen Fällen bleibt die ersatzleistende Erregung dieselbe wie vorher, aber die übermässige durch die Anstrengung, durch den Kampf gegen das Hinderniss hervorgerufene Kraftausgabe ist verschwunden und dieser Uebergang vom Zustande des Kampfes zu dem des Gleichgewichts verursacht immer ein angenehmes Gefühl. Dasselbe Verhältniss findet statt, wenn es sich um Unterdrückung einer lediglich moralischen Anstrengung handelt. Nachdem wir genöthigt waren, uns Zwang anzuthun und

mit dem Willen, unsern Instincten oder Neigungen zu widerstehen, liegt immer ein wahrer Genuss in dem Augenblick der Befreiung, wo wir diesen Zwang und diesen Kampf gegen uns selbst aufgeben können.

Ein anderes negatives Vergnügen ist das Gefühl der Heiterkeit. Wir empfinden dasselbe, nachdem unsere Ausgabe eine Zeit lang geringer war als die entweder durch die Ernährung oder durch unsere Wahrnehmungen uns zugeführte Erregung, wodurch sich bei uns ein Vorrath von Energie ansammelt, die nur auf die erste sich darbietende Gelegenheit wartet, um sich in irgendeine Art Thätigkeit umzusetzen. Wir befinden uns nach einer kräftigen Mahlzeit so lange in einer heitern Stimmung, als wir die neuen zu unserer Verfügung gestellten Kräfte noch nicht wieder verausgabt haben. Eine pikante und lebhafte Unterhaltung stimmt uns heiter, weil wir in dem Austausch der Vorstellungen eine gewisse Dosis Erregung von andern beziehen, die nicht immer in demselben Augenblick wieder zur Verwendung gelangt. Einzelne Reizmittel scheinen uns dadurch heiter zu stimmen, dass sie die Stoffwechselvorgänge im Körper verlangsamen: so wirken der Wein, die Liqueure, der Thee, der Kaffee. Die Physiologen behaupten, dass diese Getränke die Wirkung haben, eine Kraftabnahme durch mangelhafte Ernährung zu verdecken. Gewiss ist, dass Personen, die einen mässigen Gebrauch von Wein und Kaffee machen, weniger Nahrung bedürfen und mehr Arbeit vertragen als Personen, die sich derselben enthalten. Obwol sehr arm an nahrhaften Bestandtheilen, disponiren diese Getränke doch zum Wohlgenährtsein und können dies nur, indem sie den Nahrungsverbrauch vermindern. Ihre unmittelbare Wirkung muss in der Freigebung angesammelter Kräfte bestehen, und das erklärt indirect ihre Reizwirkung auf die Verstandeskräfte und die Phantasie.

Wenn die überschüssigen Kräfte eine Verwerthung in der Sphäre des Bewusstseins finden, so setzt die Heiterkeit sich in positives Vergnügen um, aber vor-

läufig verschafft sie ein Gefühl von Wohlsein, welches aus der im Verhältniss zu dem mehr oder minder reichlich angesammelten Kraftvorrath ungenügenden Ausgabe hervorgeht.

Dies Bedürfniss, eine Ueberfülle an Kraft zu verausgaben, welches den Geist dahin drängt, den Gegenständen vorauszueilen, ist das Gegentheil der Ermüdung. Man muss es nicht mit der Freude vermengen, welche ein positives Vergnügen und der Gegensatz der Traurigkeit ist. Indessen wird die Freude, welche in dem Erwerb einer Vorstellung besteht, die im Stande ist, auf die Gesammtheit der andern Vorstellungen zu reagiren, häufig infolge der Erregung, die sie verursacht, eine Ursache der Heiterkeit.

Die Heiterkeit hat ihre Grade, je nach dem Verhältniss der verfügbaren Kraft. Sobald sie ein gewisses Maass überschreitet, genügt eine einfache Beschäftigung des Geistes nicht mehr, um ihr Luft zu machen, es bedarf einer solchen von aussergewöhnlicher Stärke. Der heiter gestimmte Mensch überlässt sich alsdann enthusiastischen Ausbrüchen und Herzensergiessungen. Er sucht vor allen Dingen die Gelegenheiten zum Lachen, weil die amusanten Gegenstände diejenigen sind, welche die Verstandeskräfte aufs lebhafteste erregen. Wenn die ihn umgebenden Personen, wenn die äussere Welt seinem Bedürfniss nicht genügt, so ergänzt seine eigene Phantasie das Fehlende. Es genügt ihm nicht über die Scherze anderer zu lachen, in seinem eigenen Geist steigen die belustigenden Ideen in Menge auf. Alles hängt hierbei übrigens von der Charakterbeschaffenheit ab. Ein Künstler, ein Dichter werden ihre überschüssige Kraft in Begeisterung verausgaben und die Heiterkeit wird ihnen Augenblicke fruchtbarer Eingebungen verleihen. Die Leute von entwickelten Verstandeskräften werden sich einer lebhaften und pikanten Unterhaltung überlassen, die Witzfunken, die geistreichen Bemerkungen drängen sich auf ihren Lippen. Leute von einem weniger feinen Ge-

schmack verlieren alle Zurückhaltung und überlassen sich mehr oder minder plumpen Scherzen.

Man bezeichnet zuweilen die Heiterkeit als guten Humor, und es ist dies gewiss eine sehr richtige Bezeichnung in allen Fällen, wo die Heiterkeit von einer augenblicklichen Bereicherung des Blutes unter dem Einfluss der Ernährung oder der Reizmittel herrührt. Man begreift, dass die Heiterkeit selten ist, wo die Gesundheit fehlt: Scarron, Molière waren scherzhaft, sie waren aber nicht heiter.

Der Beweis, dass die Heiterkeit in einer Ueberfülle disponibler Energie besteht, liegt darin, dass sie mit einem Gefolge physiologischer Phänomene auftritt, welche alle einen Ueberfluss von freier Kraft anzeigen. Das Leben überwallt nach allen Richtungen hin: das Individuum kann nicht auf seinem Platz bleiben, es gesticulirt, es singt, das Muskelspiel seines Gesichts drückt Freude aus. Die Athmung wird lebhafter, die Wärme steigt. Nährende Frauen wissen, dass unter dem Einfluss der Heiterkeit die Milchabsonderung reichlicher wird, wie sie umgekehrt, in Augenblicken der Ermüdung und der Erschöpfung, sich vermindert. Wenn man heiter ist, geht die Verdauung mit grösserer Leichtigkeit und Schnelligkeit von statten, weil die Absonderung der Verdauungssäfte zunimmt. Es ist gewiss, dass in denselben Augenblicken auch die Absonderung des Samens beträchtlicher wird. Endlich zeigen alle Gesichtsmuskeln eine Neigung, sich zusammenzuziehen, was den erheiterten Gesichtsausdruck und vorzüglich das Lächeln hervorruft, das sich bei dem Ausdruck aller Vergnügungen wiederfindet.

FÜNFTES KAPITEL.

Positive Vergnügen.

Während die negativen Vergnügungen von einer Ersparung an Kraft und einer verminderten Ausgabe herrühren, kommen die positiven Vergnügungen von einer Vermehrung der Erregung her. Man kann sie in zwei Gruppen eintheilen.

A. Solche, die von einer Wirkung der äussern Gegenstände abhängen (Genüsse der Wahrnehmungen oder der Sinne).

B. Solche, die von einer innern Erregung durch den Uebergang einer gewissen Kraftmenge aus dem Bereich des relativen Unbewussten in den Bereich des Bewusstseins des Ich herrühren (Geschlechtsgenüsse, Vergnügungen der Intelligenz, des Herzens u. s. w.).

A. Alle Wahrnehmungen werden angenehm, sobald sie den Stärkegrad übersteigen, der die gewöhnliche Beschäftigung der Sinne ausmacht und voraussetzt, dass sie nicht den Grad der Reizung erreichen, wo die übertriebene Bewegung und folglich die Trennung der Organbestandtheile beginnt. Jede Wahrnehmung ist eine dem Nervensystem durch einen äussern Gegenstand mitgetheilte Bewegung. Sie ist folglich eine Vermehrung von Kraft, die eine Lust verursacht, indem sie sich dem Gehirn mittheilt.

Wir können hier nicht alle Genüsse der Wahrnehmungen, deren Erklärung übrigens verhältnissmässig einfach ist, aufzählen. Wir verweisen unsere Leser auf ein Buch, wo die verschiedenen Sinnesgenüsse mit bemerkenswerthem Geschick beschrieben sind: „Die Physiologie der Vergnügen“, von Mantegazza.* In Betreff der Bethätigung der Seh- und Gehörnerven und folglich der diesen beiden Sinnen eigenthümlichen Genüsse verweisen wir auf die Arbeiten von Helmholtz, deren Resultate einer unserer ausgezeichnetsten Schriftsteller, Laugel, uns in mehrern kleinen Schriften auseinandergesetzt hat.** Ueber die Freuden des Kostens (*dégustation*) gibt es eine kleine Abhandlung des Gelehrten Rumford: „Ueber das Vergnügen des Essens und das Mittel dies Vergnügen zu steigern“. Da dies Vergnügen von der Berührung der Speisen mit der Oberfläche der Zunge und des Gaumens herrührt, so gibt Rumford das Mittel an, die Berührungsfläche einer gegebenen Menge von Speisen zu vermehren und sich in zwei Stunden mit zwei Unzen Fleisch ebenso viel Vergnügen zu verschaffen als mit zwei Pfunden in demselben Zeitraum. Es heisst das, das Raffinement der Feinschmeckerei etwas reichlich weit treiben.

B. Die am schwersten zu analysirenden Vergnügen sind diejenigen, welche einer von innen entsprungenen Erregung entsprechen. Sie finden am häufigsten bei Gelegenheit gewisser Wahrnehmungen statt, aber sie setzen etwas mehr als diese Wahrnehmungen selbst

---

* Fisiologia del Piacere, Bd. 1.

** Die Stimme, das Ohr und die Musik. — Die Optik und die Künste. — Vgl. auch die Arbeiten von Chevreul, Ueber die Farben, und Brücke, Physiologie der Farben für die Zwecke der Kunstgewerbe (Leipzig 1866). Helmholtz, Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik. (3. Aufl.; Braunschweig 1872).

voraus. Sie entstehen übrigens auch, wenn diese Wahrnehmungen fehlen, aus Anlass blosser Vorstellungen unserer Einbildungskraft. Wenn wir erotische, schöne, erhabene, lachenerregende Gegenstände wahrnehmen oder uns vorstellen, so wirkt die Vorstellung auf eine gewisse im Organismus disponible Kraftmenge als Impuls. Vom Bereich des Unbewussten geht diese Kraft in den Bereich des Ich über. So erklärt sich die Stärke der geschlechtlichen Genüsse. Aus Anlass einer wollüstigen Wahrnehmung oder Vorstellung entfaltet sich die Thätigkeit specieller, mit dem Cerebrospinalsystem in directer Beziehung stehender Functionen, welche den Verbrauch beträchtlicher, in dem Organismus aufgespeicherter Kräfte erheischen. Vollzieht dieser Verbrauch sich auf Kosten anderer Functionen oder anderer Organe, so folgt der Lust bald Ermüdung und Abspannung *(post coïtum omne animal triste)*, bis der Ersatz der Kräfte eingetreten ist. Ebenso verhält es sich mit den Genüssen der Intelligenz, der Einbildungskraft und des Herzens. Aber da in diesen Vergnügungen selten so ein starker Anreiz auf die in Thätigkeit gesetzten Functionen wirkt, dass dieselben mehr Kraft verausgaben, als der Organismus ihnen, ohne andern Functionen zu schaden, zu liefern geneigt ist, so tritt hier nur nach ausnahmsweise starken Anstrengungen des Nachdenkens oder der Aufmerksamkeit Ermüdung ein.

Wir werden der Reihe nach die Genüsse der Beschäftigung, des Geschmacks und des Herzens untersuchen.

§. 1. *Vergnügen der Beschäftigung: Betrachtung, Nachsinnen, Zeitvertreib, Spiele.*

Die blosse Beschäftigung der Intelligenz ist schon eine Ursache des Vergnügens. Im normalen Zustande, wenn wir weder leidend noch ermüdet sind, befinden wir uns im Besitz einer gewissen Kraftmenge, die von

der Ernährung herrührt und für die gewöhnliche Erhaltung der intellectuellen Functionen bestimmt ist. Wenn es an Gegenständen fehlt, so kann diese Kraft einen andern Weg einschlagen, aber wenn sich eine Gelegenheit bietet, so beginnt sofort sich ein Spiel der Verstandeskräfte zu entwickeln.

Wenn die äussern Gegenstände unsere Aufmerksamkeit nicht derart anziehen, dass sie den Gedanken völlig absorbiren, so ist die Kraft, namentlich bei Personen von cultivirtem Geist häufig, Veranlassung, sich in Betrachtungen, Träumereien, philosophischen Reflexionen und poetischen oder künstlerischen Eingebungen zu bethätigen. Der Philosoph findet einen unaussprechlichen Reiz in seinem eigenen Gedanken. Die schwärmerischen Geister berauschen sich voll Entzücken an den Bildern ihrer Einbildungskraft. Die Jugend wiegt sich in Hoffnungen, die sie bezaubern, der unternehmende Geist versenkt sich in das Gelingen seiner Plane. Man muss schon sehr mangelhaft begabt sein, wenn man nicht bei völlig uneingenommenem Geist einen wahren Genuss darin findet, seine Gedanken in ungebundener Freiheit umherschweifen zu lassen. Der Reiz des far niente besteht durchaus nicht, wie das Wort glauben machen könnte, in einer Anwandlung von Müssiggang und in der Abwesenheit von jeder Geistesthätigkeit, das würde in Widerspruch mit unserer Lehre stehen. Das far niente ist vielmehr in Wahrheit ein Zustand, in welchem wir uns keiner Anstrengung aussetzen und zu keiner ermüdenden Ausgabe veranlasst werden, wo aber gleichwol unsere Phantasie sich der Träumerei überlässt, und indem sie freiwillig die verschiedensten Objecte durchläuft, sich angeregt fühlt, alle überschüssige Kraft, die der Organismus in dem Augenblick zu ihrer Verfügung stellen kann, zu verwenden. Da sie zu keiner Anstrengung gezwungen ist, so verbraucht sie nur so viel, wie sie empfängt, und es entsteht also eine ungemischte Lust. Sobald diese Quelle innerer Erregung erschöpft ist, muss man, falls man nicht der Langeweile verfallen

will, zu äussern Erregungen seine Zuflucht nehmen. Weit entfernt, dass eine der Träumerei, dem Nachdenken geneigte Stimmung dem Bedürfniss der Ruhe oder der Abspannung entspricht, empfinden wir dieselbe hauptsächlich unter dem Einfluss eines überreich uns zutheil gewordenen Ersatzes oder eines allgemeinen Zustandes der Anreizung. Es ist daher auch häufig nach einer reichlichen Mahlzeit oder nach dem Genuss einiger Tassen Thee oder Kaffee, dass wir uns mit dem grössten Behagen dem dolce far niente ergeben.

Die Genüsse der Erinnerung rühren ebenfalls von der Verwendung der im Organismus disponibeln Kräfte in Vorstellungen oder Gedanken her. Das Andenken an Vorgänge, die, als sie sich zutrugen, nichts positiv Angenehmes hatten, kann eine Quelle intellectueller Genüsse aus dem einzigen Grunde werden, weil sie dem Gedanken Stoff und Gelegenheit einer vermehrten Beschäftigung liefert. Die Vorstellung eines vergangenen Unglücks kann in Augenblicken der Betrachtung und des far niente Reize haben:

Quae fuit durum pati,
Meminisse dulce est.*

Homer zeigt uns Achilles, der sich in dem Vergnügen berauscht, über den Tod des Patroklus zu träumen, und Priamus, der es liebt, über den Tod des letzten seiner Kinder nachzudenken. Die Dichter sind voll von Beispielen dieser Art. Lucanus sagt von Cornelia nach dem Tode von Pompejus:

..... Saevumque arcte complexa dolorem
Perfruitur lacrymis et amat pro conjuga luctum.

Die Erinnerung verdoppelt gewissermaassen das Bewusstsein zu leben: *vivere bis, vita posse priore frui.*

Abgesehen von der Erinnerung in dem Nachdenken ist jede geistige Beschäftigung, jede Erregung der

* Seneca, Hercules furens, III, 656.

Aufmerksamkeit schon angenehm, auch ohne dass der Gegenstand dieser Beschäftigung durch sich selbst das geringste Interesse darzubieten nöthig hätte. Der russische Romanschriftsteller Gogol führt in seinem berühmten Roman „Die todten Seelen“ eine Person vor, welche Lust am Lesen hat, auch ohne dass sie das versteht, was sie liest: „Der Leibeigene Petruschka hatte einen nobeln Zug für die Civilisation, d. h. für das Lesen von Büchern. Nur bekümmerte er sich nicht um den Gegenstand derselben. Was machte es für ihn aus, ob es sich um die Liebesabenteuer eines Helden handelte, oder irgendeines A, B, C, oder ob es ein Gebetbuch war. Er las alles mit der gleichen Aufmerksamkeit. Hätte man ihm ein Buch über Chemie gegeben, er würde es auch nicht zurückgewiesen haben. Was ihm gefiel, war nicht das, was er las, sondern die Lektüre oder vielmehr der Act des Lesens selbst. Er bewunderte, wie aus den Buchstaben immer Worte herauskamen, deren Sinn manchmal der Teufel selbst nicht errathen konnte.“

Dies Vergnügen ist dasselbe, welches die jungen Thiere empfinden, indem sie ihre Glieder ohne irgendeinen besondern Zweck oder Nutzen Bewegungen ausführen lassen; sie wenden alsdann das zur Verfügung stehende Kapital ihrer überflüssigen Kräfte an, welches in diesem Alter stets sehr bedeutend ist. Und ebenso ist es dasselbe Vergnügen, welches ein Kind in dem Erwerb neuer Fähigkeiten und in der Entwickelung seiner Organe findet; es gefällt sich darin, zu schreien, in den meisten Fällen ohne alle Bedeutung. Ohne etwas von dem Sinn der Worte zu verstehen, wiederholt es mit Vorliebe diejenigen, die es hört, und findet in dieser Wiederholung ohne Zweifel denselben Reiz wie der Papagai. Etwas später wird es sprechen, ohne dass es etwas zu sagen hat, wie es laufen wird, ohne zu wissen, wohin es gehen soll. Ebenso wie das Vergnügen der Jagd grösser ist wie das, welches in dem Besitz der Jagdbeute liegt, ebenso hat für den

den Studien obliegenden Mann, für den Philosophen, für den Gelehrten der Erwerb der Wahrheit weniger Reiz als das Suchen nach derselben. Montaigne hat das in einer sehr pikanten Weise gezeigt: „Demokrit, der einst bei seiner Mahlzeit Feigen gegessen hatte, die nach Honig schmeckten, fing plötzlich an in seinem Geiste darüber nachzugrübeln, woher diese ungewohnte Süsse käme. Um sich darüber zu unterrichten, verliess er seine Tafel, um den Ort in Augenschein zu nehmen, wo die Feigen gepflückt worden waren. Als seine Aufwärterin dies erfuhr, sagte sie lachend zu ihm, dass er sich deshalb keine Mühe zu geben brauche, denn die Ursache des Geschmacks der Feigen sei, dass sie dieselben in ein Gefäss gethan habe, in welchem Honig enthalten gewesen sei. Demokrit verdross es, dass ihm auf diese Weise die Gelegenheit zu einer Untersuchung entging und dass seiner Neugier der Stoff zur Bethätigung genommen war: «Geh», sagte er zu ihr, «du ärgerst mich, ich werde aber doch nicht nachlassen, nach der Ursache zu suchen, als ob sie eine wirklich natürliche gewesen wäre.» Und gern hätte er einen wahren Grund für eine falsche und eingebildete Wirkung gefunden. Was hier von einem grossen und berühmten Philosophen erzählt wird, veranschaulicht recht deutlich jenen leidenschaftlichen Fleiss des Studirens, der uns bei dem Nachforschen nach Dingen vergnügt, während wir über deren Erwerb ungehalten werden. Plutarch berichtet ein ähnliches Beispiel von jemand, der über etwas ihm Zweifelhaftes nicht aufgeklärt werden wollte, um nicht das Vergnügen einzubüssen, die Lösung zu suchen, wie jener andere, der nicht wollte, dass sein Arzt ihm den brennenden Durst des Fiebers benähme, damit er nicht das Vergnügen verlöre, denselben durch Trinken zu löschen.“ *

Wer nie den Reiz des Studirens erprobt hat, ist geneigt, zu glauben, dass die Gelehrten, die Philosophen

* Versuche, Buch II, Kap. XII.

der Ruhmsucht, der Eitelkeit, dem Wunsch, die Vortheile, die ihnen der Erfolg verschaffen kann, zu geniessen, gehorchen. Diese Ansicht ist irrig, das Vergnügen des Studiums ist sich Selbstzweck, man studirt, um zu studiren und meistens unter dem Einfluss einer völlig uninteressirten Leidenschaft. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, würde der absolute und definitive Besitz der Wahrheit für den Menschen vielleicht eine furchtbare Geisel sein, die Quelle einer unheilbaren Langeweile, welche zum Lebensüberdruss führen müsste. „Wenn Gott in seiner Rechten“, sagte Lessing, „die Wahrheit, in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte, Vater gib, die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ Diderot bekämpft in der „Encyklopädie“ die so allgemein verbreitete Meinung, wonach geistige Anstrengung nur wegen des Ruhms, den man durch dieselbe zu ernten sich schmeichelt, angenehm sei. In der That überlässt man sich alle Tage der Lektüre und dem Nachdenken, ohne irgendeinen Hinblick auf die Zukunft und ohne einen andern Zweck, als den gegenwärtigen Moment auszufüllen. Wenn man sich zu einer beständigen Einsamkeit verurtheilt sähe, so würde man nur um so mehr Geschmack an Lektüren haben, aus denen die Eitelkeit keinen Gewinn ziehen könnte. Was von dem Denker, vom Gelehrten wahr ist, gilt nicht weniger vom Dichter und Künstler. Dieser letztere empfindet sicherlich einen lebhaftern Genuss bei der Conception und Ausführung eines Werkes als bei dessen Betrachtung, wenn es vollendet ist. *Non pinxisse, sed pingere juvat.*

Alles, was die Zahl unserer Wahrnehmungen in einer gegeebnen Zeit steigert, alles, was unserer Aufmerksamkeit einen beständigen und raschen Wechsel verschiedener Gegenstände vermittelt, erregt uns und belustigt uns. Wenn die Reisen so viel Anziehungs-

kraft besitzen, so ist die Ursache davon die, dass sie uns in unserm Lebenskreis verändern und dass sie unsern Sinnen Gelegenheit gewähren, ohne Unterlass ihre Eindrücke zu vervielfachen. Das Vergnügen, welches wir beim schnellen Reiten, im Wagen oder auf der Eisbahn empfinden, rührt von denselben Ursachen her, die rasche Aufeinanderfolge der uns vorübergleitenden Aussichtspunkte beschäftigt unser Sehen stärker, als es unter gewöhnlichen Verhältnissen der Fall ist.

Das Vergnügen, welches man in der Beschäftigung des Geistes findet, selbst ohne dass damit ein Zweck oder ein Vortheil verbunden ist, hat die Erfindung der mehr oder minder nichtigen Zeitvertreibe, der Spiele, der Zerstreuungen veranlasst, die dem Menschen aus dem einzigen Grunde gefallen, weil sie ihm das Bewusstsein zu leben, zu denken und etwas zu thun, verschaffen. Diese Zeitvertreibe sind in Bezug auf die Arbeit, was der Luxus in Bezug auf das Kapital ist. Ebenso wie der Luxus die unproductive Anwendung eines Ueberflusses an Reichthum ist, ebenso bilden die Belustigungen und Spiele die für das Individuum nutzlose Anwendung eines Ueberschusses disponibler Kräfte. Die Gewinnlust ist sicher nicht der einzige Köder, welcher uns dem Spiel zuführt, denn man findet an demselben Vergnügen selbst ohne Einsatz, und die Mehrzahl der kindlichen Vergnügungen sind völlig uninteressirt. „Mancher", sagt Bouillier sehr richtig, „begeistert sich für die Hazardspiele, ohne weder geizig oder gierig nach Gewinn zu sein. Er hat den Verlust nicht zu fürchten und braucht sich aus dem Gewinn nichts zu machen. Der fortwährende Wechsel von Furcht und Hoffnung, in dem uns das Spiel erhält, die lebhaften und heftigen Erregungen, die gerade entgegengesetzten Erschütterungen, welche durch dasselbe sich dem Geist mittheilen, gerade das bildet zum grossen Theil seinen Reiz und seinen Rausch."* „Wenn man

* Vom Vergnügen und vom Schmerz, Kap. V.

einen Schachspieler sieht, der völlig in sich selbst zurückgezogen unempfindlich gegen alles verharrt, was sein Ohr oder Auge trifft, sollte man nicht glauben, dass er mit der Sorge für sein Vermögen oder für das Wohl des Staats beschäftigt wäre? Diese so tiefe Sammlung der Gedanken, hat nur das Vergnügen den Geist in Betreff der Stellung eines Stückes Elfenbein zu üben, zum Gegenstand."*

Dies Bedürfniss, sich zu beschäftigen, sich leben zu fühlen, ist so gebieterisch, dass die meisten Menschen höchst unglücklich werden, sobald sie sich von den Geschäften zurückziehen. Eine glühend herbeigewünschte Ruhe wird meistens gerade zur Quelle einer unerträglichen Langeweile. Wer seinen alten Gewohnheiten entsagt, altert rasch. Die Oxydirung des ihm durch die Ernährung gelieferten Materials wird unvollkommen. Die Kräfte, welche vorher in der Arbeit aufgezehrt wurden, sei es in, sei es ausserhalb der Sphäre des Bewusstseins, beginnen sich in Harnsäure umzubilden, in Blasengries, Blasenstein, grauen Staar, Verknöcherungen und in alles, was zu den kalkige Niederschläge bildenden organischen Processen des höhern Lebensalters gehört. Die Kräfte, die das Individuum nicht anwendet, das Material, welches es nicht völlig verbrennt, wenden sich gegen dasselbe, und wenn das Leben durch Ausschweifungen abgenutzt wird, so verkürzt es sich auch durch die Unthätigkeit.

Die Vergnügungen, von denen wir hier gehandelt haben, Vergnügungen der Beschäftigung, der Betrachtung, des far niente, des Zeitvertreibs, lassen sich im letzten Kern auf jenes Gefühl des Wohlseins zurückführen, welches in dem Individuum den Zustand des Gleichgewichts und der Gesundheit, die normale und regelmässige Ausübung der Functionen gemäss den Gewohnheiten eines jeden ausdrückt. Dies Gefühl begleitet nicht die Ausgabe der Kraft, wie einzelne

* Diderot, Encyklopädie, Artikel: Plaisir.

Schriftsteller gesagt haben, sondern die Thatsache des Eintritts derselben in das Innere des Bewusstseins. Was man im allgemeinen die Disposition nennt, dies oder jenes zu thun, ist nichts, als dass die Kraft für diese oder jene Function verfügbar ist.

Abgesehen von diesen Vergnügungen, die in der blossen Beschäftigung liegen, gibt es deren von einer viel intensivern Lebhaftigkeit, die nur dann entstehen, wenn sich uns Objecte oder Vorstellungen darbieten, welche unsern Fähigkeiten den Stoff zu einer viel complicirtern Bethätigung liefern. Diese Gefühle setzen die Anwendung einer noch beträchtlichern Kraftmenge im Bewusstsein voraus. Wir werden sie auf zwei hauptsächliche Kategorien zurückführen: erstens die Vergnügungen des Geschmacks, zweitens die des Herzens.

§. 2. *Vergnügungen des Geschmacks.*

Die Genüsse des Geschmacks, d. h. diejenigen, die von einer sehr beträchtlichen Erregung der Einbildungskraft und des Verstandes herrühren, können in vier Arten unterschieden werden: I. die Lust des Witzes (*esprit*) im engern Sinne, II. die des Erhabenen oder der Bewunderung, III. die des Schönen und IV. die des Lächerlichen.

I.

Der Witz (*esprit*).

Wenn es irgendeine Autorität für die Definition des Witzes gibt, so ist dies sicherlich Voltaire. „Das, was man *esprit* nennt“, sagt er, „ist bald ein neuer Vergleich, bald eine feine Anspielung, in dem einen Fall die falsche Anwendung eines Wortes, das man in einem Sinn darbietet und in einem andern meint, in dem andern eine zarte Beziehung zwischen zwei Ideen,

die wenig Gemeinsames haben. Der Esprit ist eine seltene Metapher, er sucht auf, was ein Object nicht auf den ersten Anblick darbietet, aber was in Wahrheit in ihm ist, er ist die Kunst entweder zwei entfernte Dinge zu vereinigen, oder zwei andere, die sich zu vereinigen scheinen, zu trennen oder sie einander entgegenzusetzen, oder nur zur Hälfte seinen Gedanken zu sagen, um ihn errathen zu lassen.“ *

Mit einem Wort, der Witz besteht in der Vorführung einer neuen Beziehung, und diese erregt ein um so lebhafteres Vergnügen, je entfernter die Gegenstände sind, zwischen denen dieselbe nachgewiesen wird. Wer die Beziehung aufdeckt, hat dasselbe Gefühl als die empfinden, denen dieselbe gezeigt wird, weil in beiden Fällen eine gleiche intellectuelle Kraftmenge ins Spiel gebracht wird, um die neue Empfindung hervorzurufen. Aber nur wer die Beziehung gefunden hat, besitzt Witz, die andern haben nur das Vergnügen davon.

Der Witz ist fein, wenn er eine Beziehung zwischen zart nuancirten Unterschieden trifft; er ist übertrieben, schwülstig, hochtrabend, wenn er zwischen Gegenständen, die zu weit voneinander entfernt sind, um einander genähert zu werden, gewaltsame Beziehungen herstellt. Ein englischer Schriftsteller sagt von einem Floh, durch welchen er und seine Geliebte gebissen worden sind, dass derselbe ihr „Tempel der Ehe“ geworden sei.... Er fügt hinzu, indem er sich an seine Geliebte wendet: „Gegenwärtig sind wir beide vereinigt in diesen lebendigen Mauern von Jet. Die Gewöhnung bestimmt dich vielleicht mich (?) zu tödten, aber hüte dich diesem Mord einen Selbstmord und eine Heiligthumsschändung hinzuzufügen.“ In einer solchen Sprache liegt ein wahrer Misbrauch des Witzes, weil die Beziehungen falsch sind. Leuten von Geschmack hönnen sie kein Vergnügen machen, weil ihre Einbildungskraft sich weigern wird, sie aufzufassen.

* Brief über den Witz.

Wenn man in einer Abhandlung über Astronomie einer Auslassung wie der folgenden begegnet: „Wenn Saturn verschwände, so würde der letzte Trabant seine Stelle einnehmen, weil die grossen Herren ihre Nachfolger immer von sich entfernt halten", so fühlt man sich unangenehm berührt, wie durch einen hässlichen Gegenstand, weil die Vergleichung in allen Punkten falsch ist und unser Verstand dieselbe zurückweist.

Um den Stil zu schmücken, d. h. um ihn angenehm zu machen und ihm Witz zu verleihen, besteht eins der am häufigsten angewandten Mittel darin, die wörtliche Bezeichnung der Dinge zu vermeiden und an ihrer Stelle Bilder oder Metaphern zu gebrauchen, welche immer abgekürzte Vergleiche sind. Man stellt so dem Verstande die Aufgabe, eine Uebertragung zu machen, und da man mehr Kraft nöthig hat, um einen Gegenstand unter einem indirecten als unter einem directen Zeichen ausfindig zu machen, so lässt man der Fassungskraft eine Gelegenheit zukommen, mehr verfügbare Kraft anzuwenden und folglich mehr Vergnügen zu empfinden. Es liegt immer mehr Reiz darin, wenn man die Dinge errathen lässt, als wenn man sie zeigt:

Das Geheimniss der Langeweile ist, alles zu sagen.

Madame du Deffant, welche den berühmten Mechaniker Vaucanson sehr langweilig und sehr linkisch fand, sagte von ihm: „Ich möchte wetten, dass er sich selbst gemacht hat." Der Einfall ist reizend, weil er dem Geist Veranlassung gibt, eine ganze Reihe von Uebertragungen vorzunehmen: Vaucanson hat sich selbst fabricirt; — die durch Vaucanson fabricirten Gegenstände sind Automaten; — Vaucanson ist ein Automat; — die Automaten haben steife und abgezirkelte Bewegungen; — Vaucanson hat steife und abgezirkelte Bewegungen.

Es liegt noch ein anderer Vortheil darin, wenn man die Vorstellung einer Sache nur indirect andeutet, statt sie bis in ihre geringsten Bestandtheile zu beschreiben.

Man lässt der Einbildungskraft mehr Freiheit, man gestattet ihr sich die Gegenstände so vorzustellen, wie sie sie gern sehen möchte, während, wenn sie durch eine vollständige Beschreibung oder eine genaue Definition gebunden ist, sie dem Zwange unterliegt, sich den Gegenstand vielleicht ganz anders vorzustellen, als es ihr gepasst hätte. In dem ersten Fall ist die Vorstellung leichter, weil sie keinem Hinderniss in den Ideenverbindungen begegnet und der Geist also keine mühevolle Anstrengung nöthig hat, um eine entgegengesetzte Vorstellung zu entfernen. Wenn sich uns im Gegentheil eine Vorstellung aufdrängt, die nicht allen Gewöhnungen unsers Denkens entspricht, so haben wir den Widerstand dieser Gewöhnungen zu besiegen und die Vorstellung verwirklicht sich erst nach einer mehr oder minder mühevollen und ermüdenden Kraftausgabe. Auf diese Weise gewinnt eine Frau sehr, indem sie nur die vollkommensten ihrer Reize den Blicken aussetzt. Die Einbildungskraft, erregt durch das, was sie nur-halb gesehen, stellt sich den Rest in Umrissen vor, die ihrer Auffassung der Schönheit entsprechen. Wenn man sich dagegen dieselbe Frau vorstellen müsste, wie sie in Wirklichkeit in ihrer ganzen Person war, so würden sich vermuthlich einige Züge ergeben haben, die bedeutend weniger mit unsern Ideenverbindungen harmonirten als diejenigen, welche wir uns selbst entwarfen.

Die meisten deutschen Aesthetiker betrachten den Witz als eine der Formen oder Arten des Lächerlichen, aber es ist nicht zu bezweifeln, dass viele witzige Einfälle scharfsinnig, tief, pikant sind, ohne irgendwie lachen zu machen. Ein Scherz kann gleichzeitig witzig und lächerlich sein, aber er ist es nicht immer. Witzige Einfälle rufen allerdings für gewöhnlich ein Lächeln auf den Lippen hervor, wie alles, was angenehm ist, aber das Lächeln ist nicht dasselbe wie das Lachen. Wenn Pascal sagt, „dass der Mensch ein Rohr ist, das schwächste in der Natur, aber ein den-

kendes Rohr", so ist dies eine witzige Bemerkung, die näher dem Erhabenen als dem Belachenswerthen steht, obwol ihre Genauigkeit nicht ganz tadelfrei ist. Folgendes hingegen ist ein witziger Einfall, der zum Lachen anreizt. Man übertrieb in Gegenwart einer Dame den Geist eines ziemlich bornirten Menschen. „O, ja", sagte sie, „er muss viel Geist haben, denn er gibt gar keinen aus." Das Witzige besteht hier in der sinnreichen Zusammenstellung von Geist und Geld, und das Belachenswerthe besteht in dem Beweise, dass ein Mensch keinen Geist hat, durch die Versicherung, dass er welchen hat.

Diejenigen, welche das Witzige auf das Lächerliche zurückführen wollen, werden uns vielleicht entgegenhalten, dass man Witz haben muss, um scherzhafte Einfälle zu erfinden, aber man bedarf dessen ebenso gut, um einen Zug des Erhabenen, eine Vorstellung des Schönen aufzufinden. In diesem Sinne müsste man statt das Witzige darauf zurückzuführen, dass es nur eine der Arten des Lächerlichen sei, vielmehr das Lächerliche, das Schöne, das Erhabene als Arten des Witzigen darstellen.

II.

Das Erhabene, die Bewunderung.

Bei den Genüssen des Witzes, von welchen wir soeben gesprochen, gelangt die durch den Gegenstand erregte Einbildungskraft wenigstens dahin, sich gewisse bestimmte Gedanken vollständig vorzustellen. Beim Erhabenen verhält es sich anders. Hier wird die Einbildungskraft ebenfalls angereizt, sich einen Gegenstand vorzustellen, aber sie kann nicht dazu gelangen, ihn in seiner Totalität zu umfassen. Der erhabene Gegenstand überragt sie. Vergebens überlassen wir uns einer Reihe aufeinanderfolgender Vorstellungen, wir können nicht dazu kommen, seine Grösse, seine Dauer, die Ver-

bindung seiner einzelnen Bestandtheile, das Maass seiner Gewalt, noch die Kraft, die es hervorgebracht hat, zu erschöpfen. Das Erhabene ist das Unendliche, das Unermessliche, das Unbeschreibliche. Corneille, der sich darauf verstand, definirte es als das Unbegreifliche. Beim Erhabenen kommt das Vergnügen daher, dass der Gegenstand durch seine Unerschöpflichkeit uns die Möglichkeit gewährt, alle unsere disponible Kraft, die in gewissen Augenblicken ausserordentlich gross sein kann, für den Gedanken anzuwenden. Wir werden durch nichts eingeschränkt, als durch die Ermüdung, die sich kundgeben würde, sobald wir diese Kraftmenge überschritten oder durch die Ablenkung unserer Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände, um dieser Ermüdung zu entgehen.

Kant hat behauptet, dass das Vergnügen am Erhabenen mit einem unbestimmten Gefühl von Traurigkeit gemischt sei, und er schrieb den Grund davon dem Umstande zu, dass uns vor der Unermesslichkeit des erhabenen Gegenstandes ein Gefühl des Ungenügenden unserer eigenen Fähigkeiten durchdringe. Diese Erklärung scheint uns nicht ganz richtig. Sie würde eine Reflexion über uns selbst voraussetzen, deren wir in einem Augenblick der Bewunderung kaum fähig sind. Wir haben in unserer Theorie des Schmerzes gezeigt, dass der Traurigkeit ein Mangel an Reaction seitens der Vorstellungen zu Grunde liegt. Dies kann auch hier Anwendung finden, denn der erhabene Gegenstand liefert, indem er unbestimmt und vag ist, der Fassungskraft nicht so viel Reaction, als sie schon in der Begrenzung der bestimmten und deutlichen Gegenstände zu finden gewohnt ist. Ausserdem glauben wir beobachtet zu haben, dass diese traurige Gemüthsbewegung, wenn sie überhaupt eintritt, dies erst gegen das Ende des Gefühls des Erhabenen thut, in dem Augenblick, wo die Ermüdung das Vergnügen zu überwiegen beginnt.

Alles, was unermesslich ist, die Zeit, der Raum, Gott, das Absolute, der Himmel, der Ocean, die Wüste, die

Alpen, sind ewig erhabene Gegenstände. Die Religion erweckt durch ihre geheimnissvollen und unerklärlichen Dogmen dasselbe Gefühl. Das Wunderbare, das Feenhafte gehört ebenfalls dahin. Ein ausserordentlicher Grad von Schnelligkeit ist erhaben, weil wir uns den Gegenstand in den Positionen, die er nacheinander eingenommen hat, nicht vorstellen können. Wer erinnert sich nicht des tiefen Eindrucks, den die Siebenmeilenstiefel aus irgendeiner Feengeschichte unserer Kindheit auf die naive Phantasie hervorgebracht haben? Der Reiz der Taschenspielerkünste kommt gleichfalls vom Erhabenen her. Von dieser Art ist z. B. die Wirkung eines Gegenstandes, der uns nacheinander in völlig verschiedenen Lagen gezeigt wird, ohne dass wir einzusehen vermöchten, auf welchem Wege er dahin gelangen konnte. Wir zerbrechen uns vergeblich den Kopf, um zu begreifen, wie die in einem Becher befindliche Kugel eines Taschenspielers sich in einem andern wiederfinden kann.

Der lebhafteste Eindruck des Erhabenen auf uns wird vielleicht durch Fähigkeiten hervorgerufen, die den unserigen überlegen sind, und die wir uns deshalb nicht vorzustellen vermögen, denn wir können die andern nur nach unserm eigenen Maasse messen. Wenn wir jemand etwas vollbringen sehen, was wir selbst zu thun nicht im Stande sein würden, so bewundern wir. Grosse Thaten, das Genie, das Talent gehören hierher. In dem ersten Fall bewundern wir z. B. einen Muth, eine Hingebung, die unsere moralische Kraft übertreffen, wie es vom Cid heisst:

Kaum aus der Schlacht sofort den Kampf sich neu erwählen!
— Rodrigo musste Athem schöpfen beim Erzählen.

In den andern Fällen bewundern wir eine Geschicklichkeit, eine Fruchtbarkeit, eine Fertigkeit, von denen wir uns nicht einmal die Möglichkeit erklären können. Das ist das Gefühl der Bewunderung, welches uns die Dichter und Künstler einflössen, und welches sehr unter-

schieden von dem Gefühl des Schönen ist, das uns durch ihre Werke eingeflösst wird. Die beiden Gefühle bestehen oft nebeneinander, es ist das aber kein Grund, um sie zu vermengen, wie dies die meisten Aesthetiker und Kritiker thun. Manchmal misbrauchen Künstler ihr Talent, um Werke hervorzubringen, die nicht den Zweck haben, durch sich selbst zu gefallen, sondern nur den andern, um die Aufmerksamkeit auf die ausserordentliche Geschicklichkeit dessen, der sie ausgeführt hat, zu lenken. Sie beschäftigen sich nur damit, die besiegte Schwierigkeit hervorzuheben. Statt sich zu bemühen, durch den Reiz einer Melodie zu gefallen, werden Musiker von dieser Art Kraftstücke hervorsuchen, welche ihre Geschicklichkeit in ein günstiges Licht setzen. Ein grosser Maler wie Watteau findet Vergnügen daran, einen Hanswurst (Pierrot) in Lebensgrösse mit schlenkernden Armen und geschlossenen Füssen zu malen. Welcher Geschicklichkeit, welcher wunderbaren Farbentechnik bedurfte es, um diese ganz weissgekleidete Gestalt überhaupt erträglich zu machen! Angesichts dieses Gemäldes vergesse ich das Werk und denke nur an das fabelhafte Talent des Malers. Ich sehe nicht mehr den Hanswurst, es ist Watteau, der sich vor meinem Geiste erhebt, und während ich an die besiegte Schwierigkeit denke, bin ich nicht mehr unter dem Eindruck des Malerischen und der Schönheit.

Da das Erhabene wesentlich unbegreiflich und unerfasslich ist, so ist es eine natürliche Folge, dass das ihm entsprechende Gefühl, d. h. die Bewunderung sich häufig vergreift und dem zuwendet, was absurd oder sinnlos ist. Der Gedanke bietet alle seine Kraft auf, in dem ihm Unverständlichen nach einem Sinn zu suchen. Er versucht es nach und nach mit einer Reihe von Vorstellungen, und es ergibt sich für ihn aus dieser Bemühung, wie vergeblich sie auch sei, ein hinlänglich starker Kraftaufwand, um das Vergnügen der Bewunderung zu erwecken. „Das ist so schön, dass ich nicht das Geringste davon verstehe“, sagt Lucas

in dem „Arzt wider Willen". „Unter den Leuten, welche meine «Reise in den Mond» lasen", erzählt Cyrano de Bergerac, „gab es auch viele Ignoranten, die sie durchblätterten. Um den vornehmen Geistern nachzuahmen, applaudirten sie wie die übrigen mit Händeklatschen und zwar bei jedem Wort, aus Furcht, sich zu irren, und ganz entzückt riefen sie an Stellen, von denen sie nichts verstanden, aus: O, wie schön!"* Ebenso lässt Destouches eine seiner Personen sagen: „Wenn ich etwas lese und verstehe es nicht, so bin ich immer voll Bewunderung." Man kennt das Urtheil von Gilbert über Diderot: „Er gilt für erhaben, weil er dunkel ist." Victor Hugo findet, dass Shakspeare über Molière steht, weil man Molière versteht, während man Shakspeare nicht versteht.

Da man zu bewundern aufhört, sobald man begreift, oder sobald man genaue Vorstellungen von den Dingen erworben hat, so sind Ignoranten geneigter zu bewundern als unterrichtete Leute. Von allen Gefühlen wird das des Erhabenen sicherlich am meisten durch die intellectuelle Cultur oder durch den Fortschritt der Wissenschaften und der Philosophie im allgemeinen geschwächt. Nicht dasselbe widerfährt dem Gefühl des Schönen, da dieses vielmehr durch präcise und genaue Vorstellungen bedingt wird. Während das Gefühl des Schönen im allgemeinen dem Grade der Vollkommenheit der Gegenstände entspricht, so enthüllt das Gefühl des Erhabenen oft nichts als die Unvollkommenheit unserer Fähigkeiten. Boileau sagt mit Grund: „Die Unwissenheit ist immer bereit sich selbst zu bewundern. — Wir bewundern nur, was über unsern Kräften oder Kenntnissen liegt. So ist die Bewunderung manchmal die Tochter unserer Unwissenheit und manchmal unserer Unfähigkeit. Diese Principien sind so wahr, dass das, was für den einen bewundernswerth ist, nicht einmal die Aufmerksamkeit eines

* Komische Geschichte der Staaten und Reiche der Sonne.

andern erregt. Saint-Évremond sagt, dass die Bewunderung das Kennzeichen eines kleinen Geistes ist. Dieser Gedanke ist falsch: um richtig zu sein, hätte gesagt werden müssen, dass die Bewunderung eines gewöhnlichen Dinges wenig Geist verräth."*

III.

Das Gefühl des Schönen.

Es besteht eine sehr verbreitete Neigung, die Bezeichnung des Schönen auf alles, was angenehm ist, auszudehnen. Man wendet es z. B. auf jeden Gegenstand der sinnlichen Empfindung an, welcher Gefallen hervorruft ohne Beihülfe der Einbildungskraft und des Verstandes. Man sagt, dass Blau eine schöne Farbe ist, dass dieser oder jener Sänger schöne Töne in seiner Stimme hat. Besonders für die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung ist diese Ausdehnung der Bezeichnung gebräuchlich. Descartes definirt daher das Schöne einfach als dasjenige, was angenehm anzusehen ist, und noch Dugald-Stewart pflichtet dieser Definition bei. Andere Schriftsteller, wie Chaignet nennen alles schön, was ein Gegenstand der Liebe ist**, was ungefähr ebenso viel heisst, als alles, was die Gabe zu gefallen hat. In diesen verschiedenen Fällen ist das Wort in einem äusserst weiten Sinn genommen. Wir haben uns hier mit dem Gefühl des Schönen nur in einem viel engern Sinn, in einer Bedeutung zu beschäftigen, wonach es das Gefühl bezeichnet, welches eine besondere Bethätigung des Verstandes bezeichnet.

Das Schöne ist dasjenige, welches in der Einheit einer und derselben Vorstellung ein Vielfältiges darstellt, sodass es einen beträchtlichen Kraftaufwand

* Diderot, Encyklopädie.

** Die Principien der Wissenschaft des Schönen (1860).

erfordert, um diese Vorstellung im Geiste zu verwirklichen. Es findet hierbei nicht, wie bei dem Witzigen eine Beziehung zwischen mehrern Vorstellungen statt, noch bemüht sich, wie bei dem Erhabenen, der Gedanke, eine Vorstellung zu umspannen, die über ihn hinausgeht; das Schöne ist das Mannichfaltige in der Einheit, es ist die Auffassung von einer grossen Menge von Details und Bestandtheilen, die miteinander harmoniren, in einem einzigen Ganzen. Hemsterhuis sagte, das Schöne sei dasjenige, welches viel zu denken gäbe: man muss hinzufügen, in einem einzigen Act der Vorstellung; denn wenn man auf die Einheit kein Gewicht legt, so unterscheidet sich das Schöne nicht mehr von dem Witzigen, von dem Erhabenen, von dem Lächerlichen, die ebenfalls viel zu denken geben, zuweilen sogar mehr, als es die Schönheit thut. Alle Theorien, welche die Schönheit auf die Ordnung, auf die Verhältnissmässigkeit, auf die Regelmässigkeit, auf die Harmonie zurückführen, sind im Grunde nur eine einzige Doctrin, welche derselben zwei Bedingungen zuerkennen: die Einheit und die Vielfältigkeit. Diese Auffassungsweise, welche die richtigste ist, ist vielleicht auch die älteste. In der That scheint sie bis auf Demokrit zurückzugehen, von dem Clemens Alexandrinus uns folgende Stelle überliefert hat: „Homer, begabt mit einer wahrhaft göttlichen Natur, hat ein ebenso regelmässiges wie mannichfaltiges Gebäude errichtet.“*

Da die Einheit der Vorstellung die erste Bedingung für das Gefühl des Schönen ist, so muss ein Gegenstand, um dies Gefühl zu erwecken, mindestens eine gewisse Ausdehnung haben, und gleichzeitig ist erforderlich, dass diese Ausdehnung gewisse Grenzen nicht überschreitet. Aristoteles hat diesen Punkt zu wiederholten malen mit vieler Genauigkeit betont. „Das Schöne“, sagt er, „liegt in der Anzahl der Theile, in ihrer Vertheilung und in der Grösse. Ein zu kleines Thier kann

* Stromata, VI, 18.

nicht schön sein, denn eine Vorstellung, die uns kaum während des kleinsten Bruchtheils einer Zeit beschäftigt, macht auf uns nur einen vagen Eindruck. Aber ein zu grosses Thier kann ebenso wenig schön sein, denn man kann es nicht mit einem mal auffassen. Seine Einheit, sein Zusammenhang entgehen uns. Ebenso ist erforderlich, dass alle Theile eines Gedichts von dem Gedächtniss aufbewahrt und in einer einzigen Vorstellung umfasst werden können. Desgleichen muss ein politisches Gemeinwesen, um schön zu sein, gross genug sein, um sich selbst zu genügen, und nicht so gross, dass es nicht mehr gut regiert werden kann."* Es war eine Lieblingsmaxime von Hannibal Carraccio, dass man nicht mehr als zwölf Figuren auf einem Gemälde ohne Verwirrung anbringen könne, und dass man sich dasselbe niemals erlauben solle, ausser wenn man durch die Natur des Gegenstandes dazu gezwungen sei. In der That macht die grosse Anzahl der Theile es unmöglich, das Ganze in einem einzigen Acte aufzufassen, es sei denn, dass diese Theile geschickt in eine gewisse Anzahl von secundären, leicht erfasslichen Gruppen vertheilt seien.

Die Mannichfaltigkeit und die Vielfachheit sind nicht weniger nothwendig als die Einheit. Wenn unsere Fähigkeiten nur zu einer mässigen Thätigkeit veranlasst würden, so würden wir vielleicht das Vergnügen des Beschäftigtseins empfinden, wovon wir weiter oben gesprochen haben. Aber wir würden nicht des lebhaftern Affects der Schönheit theilhaftig werden. Stellen wir uns zwei Mauern vor, die eine ungeschmückt und überall gleichmässig von derselben Farbe, die andere mit reichen Arabesken bedeckt. Es leuchtet ein, dass wir mittels der einfachsten Wahrnehmung zu einer erschöpfenden Kenntniss der ersten gelangen können, während die zweite nur mittels einer genauen Auffassung jedes einzelnen Schmucktheils, mit denen sie

* Poetik, Kap. VII. — Staatslehre, Buch VII, Kap. IV.

bedeckt ist, vollständig erkannt werden kann. Aus diesem Grunde ist die letztere schön, während die erstere überhaupt keine ästhetische Qualität besitzt. Aus demselben Grunde ist es angenehmer, einen Kopf im Profil zu sehen als von vorn, und wieder angenehmer, zu drei Viertheilen als im Profil. In diesen letztern beiden Fällen besteht in der That eine grössere Mannichfaltigkeit in der Zeichnung. Die symmetrische Uebereinstimmung der Züge findet sich vermindert, ohne dass gleichwol die Einheit und Ordnung aufgehoben sind. Ein Maler, der ein Gebäude darzustellen hat, wird es lieber schräg von der Seite als in der Front wiedergeben, um das symmetrische Aussehen zu vermindern. Mehr Schönheit liegt in einer geschweiften Linie, als in einer geraden, weil die erstere trotz ihrer Einheit in sich allein gewisermaassen wie eine Unendlichkeit gerader Linien ist:

Linea recta velut sola est, sed mille recurvae.

Es ist gut, darauf aufmerksam zu machen, dass die Mannichfaltigkeit ihre ästhetische Wirkung auf uns nur insofern äussert, als jeder ihrer Bestandtheile die Aufmerksamkeit speciell auf sich zieht. Sind dieselben hingegen nicht von einer Beschaffenheit, dass sie deutlich einzeln aufzufassen sind, so ist die Mannichfaltigkeit für uns als ob sie nicht bestünde, und sie verliert sich in Gleichförmigkeit.

Wenn es vom ästhetischen Gesichtspunkt aus nützlich ist, die Symmetrie in den relativ einfachen Gegenständen zu durchbrechen, so ist es im Gegentheil nothwendig, sie in die allzu complicirten Gegenstände einzuführen. In diesen letztern Fällen gewährt sie in der That eine grosse Beihülfe, um die Einheit wiederzufinden. So führt Rafael allgemein in seinen grossen Compositionen, wie: Die Schule von Athen, Heliodor, Die Disputa, und vielen andern ein symmetrisches Verhalten von Gruppen und Linien ein, welche der Phantasie die Vergleichung der hauptsächlichsten Ab-

theilungen des Werks erleichtern. Die allgemeine Auffassung der Gruppen genügt, um den allgemeinen Eindruck des Schönen hervorzurufen, während jede Gruppe dann wiederum, für sich betrachtet, ihre eigenthümliche Schönheit mittels der Details, aus denen sie besteht, haben kann.

Abgesehen von der Einheit und Mannichfaltigkeit muss das Object, um den Eindruck des Schönen hervorzurufen, noch eine dritte Bedingung erfüllen: es muss den Gewöhnungen unserer Einbildungskraft, d. h. dem, was man unsere Ideenverbindungen nennt, angepasst sein. Ein Gegenstand, der Mannichfaltigkeit besitzt, aber diesen Ideenverbindungen entgegengesetzt ist, erweckt das Gefühl des Hässlichen und kann, wie wir bei der Untersuchung über den Schmerz gezeigt haben, nur aufgenommen werden, indem er über einen Widerstand triumphirt, und indem er folgeweise Anstrengung und Ermüdung hervorruft. Gleichwol haben Aesthetiker wie Alison, Rafael Mengs unrecht gehabt, wenn sie das Schöne einzig in eine Anpassung an unsere Fähigkeiten verlegten. Darin liegt nur eine rein negative Bedingung. Ein Gegenstand, der diese Anpassung an unsere Ideenverbindungen darböte, aber ohne eine hinlängliche Mannichfaltigkeit zu besitzen, würde allerdings nicht hässlich sein, aber es würde ihm etwas fehlen, um schön zu sein.

Die Anpassung an die Ideenverbindungen steigert das Vergnügen, weil sie die Vorstellung des Gegenstandes energischer gestaltet. Das Auge einer hübschen Frau flösst uns die Vorstellung einer ganzen Gestalt ein, die wir nach unsern Ideenverbindungen in Uebereinstimmung mit ihm entwerfen; der Mund thut dasselbe, und ebenso verhält es sich mit den übrigen Zügen. Wenn demnach alle Züge der Gestalt sich so verhalten, wie unsere Gedankengewöhnungen geneigt sind zu erwarten, so wird dieselbe Totalität der Gestalt uns gleichzeitig durch alle ihre Theile eingegeben. Wenn dagegen dieselben Züge sich nicht alle in Ueber-

einstimmung befinden, wenn sie in unserm Geiste sich nicht mit derselben Totalität der Gestalt verbinden, so flössen sie uns verschiedene Vorstellungen ein, die sich einander widerstehen. Die durch die Wahrnehmung erweckte Vorstellung muss alsdann die durch die Ideenverbindungen eingegebenen Vorstellungen erst zerstören, und diese Operation wird mühevoll, weil sie einen übermässigen Kraftaufwand erfordert.

Da die Anpassung an die Gedankengewöhnungen eine rein negative Bedingung ist, so ist es vielleicht nicht ganz genau zu sagen, wie es allgemein üblich ist, dass die Schönheit je nach Zeiten und Ländern nicht dieselbe ist. Es wäre besser, diesen Satz umzukehren und zu sagen, dass an verschiedenen Orten und in verschiedenen Jahrhunderten die Menschen nicht durch dieselben Gegenstände unangenehm berührt werden. Damit eine Frau in den Augen eines Chinesen schön erscheint, genügt noch nicht, dass sie eine sehr starke Körperfülle und zu kleine Füsse zum Gehen hat, aber für einen Europäer wird sie dadurch hässlich. Um das Gefühl des Schönen in dem Geiste eines Javanesen zu erwecken, genügt es nicht, gelben Teint zu haben und seine Zähne schwarz zu bemalen; aber es braucht nicht mehr, um einem Franzosen zu misfallen. Jeder Bewohner von Tahiti mit einer plattgedrückten Nase ist dadurch noch nicht schön in den Augen seiner Landsleute, aber er ist hässlich nach unserer Geschmacksauffassung.

Dadurch, dass nach der Theorie der Evolution die Häufung der Theile zunimmt nach Maassgabe und im Verhältnisse, wie die organisirten Wesen sich auf der Stufenleiter der Entwickelung erheben, wird begreiflich, wie die Schönheit gewissermaassen ein Correlat zu der Vervollkommnung der Wesen bildet. Man begreift auch, dass die menschliche Form als diejenige einer Gattung, welche alle andern in dem Kampfe ums Dasein erdrückt, diejenige ist, welche am meisten eine Vielfältigkeit in ihrer Einheit darstellt, und dass keine

andere Form mit ihr hinsichtlich der Schönheit wetteifern kann.

Es gibt zwei Arten des Schönen, das Schöne des gleichzeitigen Bestehens und das Schöne der Aufeinanderfolge. Das erstere ist dasjenige, dessen Bestandtheile sich der Wahrnehmung und Einbildungskraft gleichzeitig darbieten. Das andere dasjenige, dessen verschiedene Theile sich in der Zeit realisiren und in einer einzigen Vorstellung nur mittels einer Arbeit der Einbildungskraft vereinigt werden können, welche alle Momente derselben einander annähert.

Das Schöne des gleichzeitigen Bestehens ist hauptsächlich dasjenige von Gegenständen, welche sich auf das Sehen beziehen. Es zerfällt in zwei andere: das Plastisch-Schöne oder das Schöne der Form, und das Malerisch-Schöne oder das Schöne der Farbe.

In dem Schönen der Aufeinanderfolge haben wir zu unterscheiden: das Schöne der eigentlich sogenannten Bewegung oder die Grazie, das Schöne, dessen Bestandtheile durch die Sprache dargestellt werden (das Literarisch- oder Poetisch-Schöne), dasjenige, welches von Beziehungen des Tons abhängt (das Musikalisch-Schöne oder die Melodie) und endlich dasjenige der Uebereinstimmung der Mittel mit dem Zweck (das Schöne der Handlung oder das Moralisch-Schöne).

Das Plastisch-Schöne.

Der Geschmack am Plastisch-Schönen ist ebenso wie der am Moralisch-Schönen der edelste und erhabenste von allen, denn sein Gegenstand bezieht sich auf die Vervollkommnung der menschlichen Gestalt. *Venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valetudine.* Auf diese Weise trägt er zu jener natürlichen Zuchtwahl bei, deren Wirkung darin besteht, die Gattung zu verbessern.

Wir lassen indessen keinen absoluten Typus für das

Plastisch-Schöne zu, denn wir betrachten die Vervollkommnung selbst als etwas rein Relatives. Die Philosophen und Aesthetiker finden sich manchmal in Verlegenheit gebracht, wenn sie erklären sollen, wie der Künstler seinen Entwürfen Schönheit verleihen kann, ohne von einer absoluten Idee inspirirt zu sein. Sie haben sich gefragt, was ihn in der Wahl zwischen den verschiedenen Materialien, die sich seiner Phantasie darbieten, leiten könne. Was ihn leitet, ist keine eingeborene Idee, sondern es ist einfach sein Geschmack oder das Vergnügen, welches ihm seine eigenen Vorstellungen verschaffen. Bei der Ausarbeitung seines Werkes versucht er es auf verschiedene Weise, bis er bei einem Ganzen anlangt, welches seine eigene Einbildungskraft befriedigt und entzückt. Statt ein Muster von übernatürlicher Abkunft, eine Wesenheit, welche die chimärische Vorstellung gewisser metaphysischer Schulen ist, zu befragen, wählt er unter den Materialien, welche ihm seine Erinnerungen einflössen, diejenigen, die auf sein Gefühlsvermögen den Eindruck hervorrufen, den er auf andere hervorzubringen sich vornimmt.

Eine grosse Anzahl der Philosophen unserer Zeit haben, statt das Schöne in sich selbst zu studiren, versucht, es durch gewisse Eigenschaften zu definiren, deren Ausdruck derselbe ihnen zufolge sein soll. Der moderne Aesthetiker sieht überall Ausdruck: das Schöne, Ausdruck; das Erhabene, Ausdruck; das Lächerliche, Ausdruck. Man hat das Schöne definirt als den Abglanz des Wahren. Michelet sagt, dass „das Schöne das Angesicht Gottes ist“. Fichte, Schelling, Hegel stellen es als eine Offenbarung des Absoluten im Unendlichen dar. Aber um was es sich handelt ist, zu zeigen, worin diese Offenbarung besteht und warum sie uns einen angenehmen Eindruck verschafft. Charles Lévèque behauptet, dass das Schöne eine Offenbarung der Kraft ist; das kann wahr sein. Wir geben sogar zu, dass die Schönheit gewisse Ideen er-

wecken und der Ausdruck derselben sein kann; aber die Bestimmung dieser Ideen verbreitet kein Licht auf die Natur des Schönen selbst. Man zeigt uns, aus welcher Quelle dasselbe fliesst, aber man erklärt uns nicht, was es ist. Nicht durch das, was es ausdrückt, wirkt das Schöne auf das Gefühlsvermögen, denn je mehr das Zeichen uns durch sich selbst absorbirt, desto weniger Aufmerksamkeit können wir der bezeichneten Sache widmen, und umgekehrt.

Man muss sich also entschliessen, das Geheimniss des Plastisch-Schönen nur in den Beziehungen der Formen und Linien zu suchen. Eine der interessantesten Studien, die in diesem Sinne gemacht worden sind, ist die Analyse der Schönheit von Hogarth. „Das Schöne", sagte Hogarth, „ist die Schlangenlinie." Diese Linie ist diejenige, welche mehr oder minder vollkommen durch einen Eisendraht um einen Kegel oder durch Schlangen um einen Mercurstab beschrieben wird. Aber es ist auch diejenige, welche die Windung eines Pfropfenziehers oder Zweizeiler, geschlungen um eine Rohrpfeife, verfolgen. Und alles das ist, nach der Theorie von Hogarth, der Gipfel der Schönheit. Spottreden aller Art sind dieser Definition entgegengehalten worden, deren *reductio ad absurdum* keine grossen Schwierigkeiten bot. Der berühmte Caricaturenzeichner sah sich selbst tausend Caricaturen preisgegeben. Man zeichnete einen Charlatan, der vor den Augen eines erstaunten Publikums demonstrirte, dass ein Buckel das schönste Ding der Welt ist: *a mountebank demonstrating to his admiring audience that crookedness is most beautiful.*

Wenn man die verschiedenen Arten von Linien an sich selbst, und abgesehen von aller Anwendung, vergleicht, so ist es sehr richtig, dass die Schlangenlinie angenehmer zu sehen ist als die gerade, und selbst als die einfach wellenförmigen Linien. Aber warum sollen wir gerade dieser Art Anmuth den Namen Schönheit geben? Wenn wir dagegen die Betrach-

tung der Linien an sich selbst beiseitelassen und uns nur an diejenige der wirklichen Objecte halten, so erkennen wir bald, dass die Schönheit dieser letztern viel weniger daher rührt, dass sie durch diese oder jene Linie begrenzt sind, als daher, dass ihre Umrisse aus einer Combination von Linien aller Art zusammengesetzt sind. Die Architektur macht einen grossen Gebrauch von der geraden Linie, ohne dadurch ihre Reize zu zerstören. Die wahre Anmuth liegt nicht in dieser oder jener Art von Linien, sondern in der Mannichfaltigkeit derselben.

Manche Ideenverbindungen, die gewissen Klassen der Gesellschaft, gewissen Coterien eigenthümlich sind, fälschen zuweilen den Geschmack und setzen an die Stelle der wirklichen eine conventionelle Schönheit. Das Gefühl eines distinguirten Aeussern tritt bei den höhern Gesellschaftsklassen häufig an die Stelle des Gefühls des Schönen. Ein vornehmes Aeusseres in den Zügen, welches für das Plastisch-Schöne das ist, was vornehme Manieren für die Grazie oder das Schöne der Bewegung sind, setzt sich aus gewissen Eigenthümlichkeiten zusammen, denen man gewöhnlich nur in den reichen Klassen der Gesellschaft begegnet. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Gewöhnung, wenig in der freien Luft zu leben, fast nichts mit körperlichen Arbeiten zu thun zu haben und das Nervensystem viel mehr als die Muskeln zu entwickeln, schliesslich ein besonderes Temperament zur Folge hat, welches auf die Figur und die ganze Constitution Einfluss ausübt. Ein zartes Aussehen zu haben gilt als vornehm, namentlich bei einer Frau; allzu viel Frische gibt ein Aussehen, als ob man vom Lande käme. Es gibt Nasen, deren Form in Mode kommt, blos weil sie sich im Gesichte hochgestellter Personen befinden. Die Vorliebe für ein vornehmes Aussehen hat zur Folge, dass zuweilen wahre Unförmlichkeiten bevorzugt werden, wie z. B. ein zu kleiner Fuss oder ein zu schlanker Wuchs, deren unschätzbarer Werth darin besteht, dass man sie nur bei

Leuten findet, die weder viel zu gehen noch zu arbeiten haben. Durch eine Laune unserer Ausdrucksweise bezeichnet man in der guten Gesellschaft eine Frau nur dann als schön, wenn sie mit ihren Reizen die Vornehmheit, wenn nicht der Manieren, doch wenigstens der Formen und der Figur vereinigt. Die andern lässt man nur als hübsch (*jolies*) gelten.* Die Anwendung dieser Ausdrücke ist rein zufällig und willkürlich. Die wahre Schönheit hat nichts mit Vor-

---

* *Joli* ist ein sehr allgemeiner Ausdruck, der dazu dient, alles, was den Sinnen oder der Einbildungskraft gefällt, das Erhabene ausgenommen, zu bezeichnen. Früher wandte man es selbst für Eigenschaften des Geschmacks und für Wohlgerüche an, und man könnte heute nicht mehr wie Jean Jacques sagen: „Ich liess mir einfallen, nach einem sehr hübschen Weissweine von Arbois zu gelüsten, von dem einige Gläser, die ich hier und da bei Tische trank, mich sehr angelockt hatten.“ (Bekenntnisse, Thl. I, Buch VI.) Die Aesthetiker haben besonders auf den Gegensatz des Hübschen zu dem Erhabenen bestanden: „Würdet ihr von dem Oceane sagen, dass es ein hübsches Meer ist, vom Mont-Blanc, dass es ein hübsches Gebirge ist, von einer tausendjährigen Eiche, dass es ein hübscher Baum ist, von dem Löwen in seiner Kraft, dass es ein hübsches Thier ist, von Paris, dass es eine hübsche Stadt ist?“ (Ch. Lévèque, Die Wissenschaft des Schönen.) Wenn Boileau's Krautjunker unser Lachen durch die Erklärung erregt, „dass nach seinem Ermessen Corneille zuweilen ganz hübsch schreibt“, so liegt die Ursache davon darin, weil es keinen Schriftsteller gibt, auf den ein solches Lob weniger als auf Corneille passt, dessen Stil überall eine Vorliebe für das Erhabene zeigt. Aber man darf daraus nicht schliessen, wie man es manchmal gethan hat, dass alles, was hübsch ist, nothwendigerweise zu klein sein müsse. Zwischen dem Maasse, welches zu gross ist, als dass man es ergreifen könnte (das Erhabene) und dem Kleinen liegt das richtige, das gewöhnliche Maass und selbst das Maass der Schönheit. Eine hübsche Frau ist nicht immer eine Zwergin, und ein hübsches Schauspiel kann fünf Acte lang sein. Alles, was schön ist, ist hübsch, aber es gibt tausenderlei Arten, hübsch zu sein, ohne schön zu sein.

nehmheit zu thun, und was man eine hübsche Frau nennt, ist eine schöne Frau in dem strengen Wortsinne.

In der Kunst ist das Plastisch-Schöne dasjenige, für welches die Sculptur und Architektur das Gefühl zu erwecken bezwecken. Die classische Architektur zeichnet sich durch die grosse Schönheit des Ganzen aus. Die gothische Architektur, welche einem weniger entwickelten Geschmacke entspricht, sucht vor allem die Schönheit im einzelnen. Die Sculptur geht auf Irrwegen, wenn sie etwas anderes als das Plastisch-Schöne darzustellen sucht, denn in solchem Falle ist sie immer darauf angewiesen, pikante, lachenerregende, dramatische oder malerische Gegenstände zu behandeln, welche sich besser für andere Künste eignen.

Der Geschmack für das Plastisch-Schöne ist in dem modernen Europa bedeutend weniger entwickelt als im classischen Alterthume. Die spiritualistischen Glaubensrichtungen sind ihm nicht günstig, und er steht im allgemeinen im umgekehrten Verhältnisse zu ascetischen und mystischen Tendenzen. Die christliche Kunst sucht mehr durch pathetischen Ausdruck zu interessiren, als durch die Vollkommenheit der Formen zu gefallen. „Für die Sculptur war es ein Glück, dass Griechenland jene Vorstellung von Schande und Elend nicht gekannt hat, welche sich in den christlichen Gesellschaften mit der Nacktheit verbindet. Die vollständige Nacktheit der Athleten bei den öffentlichen Spielen, die der jungen Leute in den Ringbahnen, die leichte Bekleidung der Courtisanen, selbst die der anständigen Frauen, diese offenen und flatternden Gewandungen, deren ebenso graziöser wie schmiegsamer Faltenwurf sich um den Körper in einer Weise legte, dass er die Schönheit der Form in jeder lebendigen Bewegung enthüllte, alles das vervielfältigte für die Künstler die Gelegenheiten, die Natur zu beobachten, während sich gleichzeitig ihre Phantasie durch den Anblick des Schönen in seinen verschiedenen Erscheinungen entflammte. Niemals, selbst wenn die Natur in unserer Zeit und in

unsern Klimaten Modelle darböte, welche in der Reinheit der Formen sich mit denen zur Zeit des Perikles vergleichen liessen, niemals würden die trübseligen Studien, die unsere Künstler im Atelier an geschmacklosen und eingezwängten Gestalten vornehmen, jene ersetzen, welche die griechischen Künstler zu jeder Stunde des Tages in heiterer Ungebundenheit an den Schönheiten machten, die der Zufall oder die Vertraulichkeit ihren Augen in beständigen Begegnungen vorführte. Phryne selbst beansprucht ihren Theil an der ruhmvollen Vollendung der Kunst des Praxiteles und des Lysippus." *

„Ueberall, wo es als schimpflich gilt, der Kunst als Modell zu dienen", sagte Diderot, „wird der Künstler selten etwas Schönes vollenden."

Ein anderer Geschmack, der als Ersatz bei den modernen Völkern bedeutend mehr entwickelt ist als im Alterthume, ist der des Pittoresken oder des Schönen in der Farbe.

Das Malerisch-Schöne.

Das Malerisch-Schöne ist von zweierlei Art. Entweder es nimmt seinen Ursprung von den Beziehungen verschiedener Farben unter sich, oder es hängt von der Vertheilung des Lichts auf verschiedene Theile eines Gegenstandes, einer Landschaft, einer Composition ab. Das erste gehört vor allem der venetianischen Schule an, das zweite der flamändischen und holländischen Schule. Das Malerische der venetianischen Schule gefällt durch die Verbindung des Rothen mit dem Blauen, dem Grünen oder dem Golde, des Weissen mit dem Schwarzen oder dem Silberfarbenen u. s. w. In seiner Farbenlehre zeigt Goethe, dass die comple-

* L. de Ronchaud, Phidias.

mentären Farben, d. h. diejenigen, welche sich vereinigen, um Weiss zu bilden, gleichzeitig diejenigen sind, deren Annäherung am angenehmsten empfunden wird. Er erklärt diese Wirkung aus einem Bestreben des Auges oder vielmehr der Einbildungskraft, die Einheit des Weissen mittels seiner Bestandtheile wiederherzustellen. Der Geschmack für Farbe in Venedig scheint orientalischen Ursprungs zu sein; er ist eine Modification des byzantinischen Geschmacks an kostbaren Steinen, reichen Stoffen, Gold, musivischen Arbeiten u. s. w.

Das Malerische der flamändischen Schule ist dagegen die Einheit eines Lichtstrahls in der Mannichfaltigkeit der Farbentöne, der gebrochenen Farben und der Schatten. Das Licht verbreitet sich auf alle Theile eines Gemäldes, indem es in der Stärke und der Richtung durch alle Gegenstände, auf die es trifft, modificirt wird. Wie ein zurückprallender Ball wird es von dem einen Gegenstande zurückgeworfen auf den andern. Von einigen Körpern wird es absorbirt, von andern zurückgestrahlt, es durchdringt die durchscheinenden, es spielt auf dem Flaume einer Pfirsich, auf dem Schaume von einem Glas Bier, auf den Seidenhaaren eines Wachtelhundes, oder in den Lockenhaaren eines jungen Mädchens; es verstreut auf seinen Weg in unzähligen Nuancen alle Farben; bald dehnt es sich in grosse Flächen aus, bald vertheilt es sich in tausend Strahlenbündeln, von denen jedes wiederum seinen eigenen Lebenslauf beschreibt, indem sie sich fliehen oder sich einander nähern, oder sich wie die Wogen eines aufgeregten Meeres durchkreuzen. Es glänzt auf allen Vorsprüngen, gleitet über die Kuppeldächer, verliert sich in die Steinspalten, in die Vertiefung eines Möbels, in die Falte eines Stoffs, in ein Grübchen im Gesicht. Es findet hier und da, auf den glänzenden Körpern, die es auffangen und ganz widerstrahlen, auf den Augen oder den Metallen, auf der Politur des Marmors oder eines Spiegels neue Punkte, von denen aus es sich

weiter verbreitet. Es wird gedämpft auf der Oberfläche eines porösen Kruges, glanzlos durch die Wolken, die Dämpfe, den Rauch, die es auf seinem Wege trifft; es ist ein anderes bei jedem Risse und auf jedem Schmuzflecke eines Lappens, oder es strahlt von Reflexen und Schatten auf einer schillernden Sammt- oder Seidenrobe. Es mischt sozusagen mit dem Farbentone eines jeden Theils ein Echo des benachbarten Theils, mit dem eines dritten die Resultante der beiden ersten, und wenn es endlich von Veränderung zu Veränderung an das Ziel dieser langen Odyssee ankommt, wenn es im Begriff ist, zu verlöschen oder aus dem Gemälde zu verschwinden, so zeigt es auf dem letzten Gegenstande, den es beleuchtet, noch die Spur aller Veränderungen, die es durchlebt und die sich aneinandergereiht haben, wie ein Greis auf den Runzeln seines Antlitzes das Andenken an die Stürme seines Lebens trägt. Wir haben hier eine vollständige Action mit Anfang, Mitte und Ende, eine Action, deren Entwickelungen der Geist verfolgt, ohne sich genau darüber Rechenschaft zu geben, wie er sich für den Gang eines Gedichts interessirt. Wir haben ein Drama vor uns, dessen Held das Licht ist, und man findet hierbei wenigstens die beiden wesentlichen Charakterzüge, welche die psychologische Analyse der Schönheit beilegt: die Einheit und die Mannichfaltigkeit.

Ueberall, wo die moderne Malerei sich unter dem Einflusse der Erinnerungen und Werke des classischen Alterthums entwickelt hat, hat sie sich bemüht, jene Schönheit wiederherzustellen, welche die Alten vor allen Dingen gekannt und in ihrer Sculptur und Architektur so bewunderungswürdig zum Ausdruck gebracht haben, jene Schönheit, welche in der Anordnung der verschiedenen Theile eines Gegenstandes, in dem entsprechenden Verhalten der Gruppen, den Beziehungen der Linien, der Correctheit der Formen besteht. Die Zeichnung ist immer die Hauptsache dieser Schule gewesen, welche alle von Rom abhängig sind. Aber überall, wo

die Entwickelung der Künste sich ausserhalb dieses Einflusses und mit einer gewissen Unmittelbarkeit vollzogen hat, hat die Malerei einen andern Weg eingeschlagen, der recht eigentlich der ihrige und allen andern Künsten verschlossen ist: den Weg des Pittoresken. In Frankreich mussten die beiden Strömungen der Malerei des Südens und des Nordens sich begegnen, und sie haben hier lange nebeneinander bestanden, ohne sich zu verschmelzen. Darin liegt ein Beweis, dass es sich hier um zwei verschiedene Geschmacksrichtungen handelt, die sich nicht verschmelzen können, selbst wenn sie sich einander annähern, dass es beinahe zwei verschiedene Künste sind, weil sie verschiedene Zwecke verfolgen. Obgleich der italienische Einfluss immer vorherrschend gewesen ist, obgleich seit vier Jahrhunderten der classische Geschmack ausschliesslich officiell gelehrt, geschätzt und ermuthigt worden ist, obgleich man sich gewöhnt hat, die Maler nach Rom zu schicken, so ist doch immer unter den hervorragendsten Persönlichkeiten eine gewisse Anzahl unabhängiger Geister übriggeblieben, wie die Le Nain, Desportes, Largillière, Watteau, Chardin, Descamps, Th. Rousseau und unsere zeitgenössischen Coloristen, welche sich geweigert haben, das Ideal ihrer Kunst lediglich in die Correctheit der Zeichnung zu setzen. Sie haben wenigstens das Verdienst gehabt, zu begreifen, dass jede der schönen Künste besonders die ihr eigenthümliche Schönheit suchen muss. Die Rafael'schen Sujets könnten ebenso gut auch von der Sculptur vorgenommen werden, aber wäre es nicht unmöglich, die Vorwürfe von Rembrandt und von Teniers in Marmor zu meisseln?

Dank dem Spiel des Lichts und der Farben werden die an sich hässlichen Gegenstände leicht zu Bestandtheilen eines malerischen Ganzen. Während der farblosen Sculptur nichts besser passt als das fehlerfreie Nackte, wird ein Maler aus einigen Trunkenbolden in Lumpen, die sich in einer niedern Schenke zum Spiel versammelt haben, ein Meisterstück machen. Sicher

gibt es keine schönere Form als die des menschlichen Körpers, auch machen die Italiener, welche sich den Zweck setzen, durch die Schönheit selbst der von ihnen dargestellten Gegenstände zu gefallen, aus der Anatomie ein tiefes Studium, sie sind vollendet in der Darstellung des Incarnats, ihre Gewandungen sind meistens sehr einfach, sie bedecken nur, um errathen zu lassen, das Nackte ist ihr Triumph. Aber für die Maler, welche vor allem die Abwechselungen des Lichts suchen, ist nur das Gesicht ein dankbarer Gegenstand, der übrige Theil des Körpers ist mit seiner einförmigen Fleischfarbe nicht so viel werth wie die Lumpen eines Bettlers oder die Mannichfaltigkeit eines reichen Costüms. Ein altes, misgestaltetes, runzeliges Gesicht wird dem Maler mehr Hülfsquellen bieten als ein junges, fehlerfreies und regelmässiges.

Die Grazie oder das Schöne der Bewegung.

Das Wort Grazie erweckt in dem Geiste die verschiedensten Begriffe. Es hat alle in dem griechischen χάρις und dem lateinischen *gratia* eingeschlossenen Bedeutungen geerbt, und zu diesen ohnehin schon zahlreichen Bezeichnungen des Sinnes sind noch neue hinzugekommen. Die Theologie, die Moral und die Aesthetik machen eine jede ihre specielle Anwendung von demselben, und die immerhin bedauerliche Folge davon ist, dass dasselbe Wort gleichzeitig zur Bezeichnung von äussern Dingen und von Bewegungen des Seelenlebens, von objectiven Qualitäten und von subjectiven Phänomenen verwendet worden ist. In der Aesthetik erkennt man leicht, dass dies Wort, besonders wenn man sich desselben im Plural bedient, jene weite Bedeutung hat, die auch dem griechischen Worte χάρις angehörte, und dass es beinahe sämmtliche Reize bezeichnet, alles, was die Gabe zu gefallen hat, alles, was liebenswürdig macht, mit einem Worte, alle an-

genehmen Objecte des Gefühlsvermögens, sowol diejenigen, welche Eigenschaften des Körpers sind, als diejenigen, welche von der Seele stammen. Sagt man von einer Frau, dass sie alle Grazien hat, so heisst das nicht allein, dass sie hübsch ist, sondern es schliesst die Versicherung ein, dass sie durch ihre Manieren gefällt, und dass sie innerlich mit allen jenen moralischen Eigenschaften begabt ist, welche den Reiz der Gesellschaft ausmachen, dass sie ebenso wol Herz wie Geist hat. Es gibt Grazien der Sprache, des Stils und der Ausdrucksweise, denen bei uns mehr als irgendwo anders der Schriftsteller opfern muss. Es gibt selbst Grazien der Unterhaltung, die heute allerdings ein wenig vernachlässigt sind, aber vormals in dem Leben unserer Salons eine so grosse Rolle spielten. Die Phantasie, der Witz, der gesunde Sinn, die Höflichkeit, die Tugend sind voll von Grazie, weil sie alle etwas enthalten, das anzieht und verbindet, gefällt und beliebt macht. Fénelon spricht von den „Grazien, mit denen die Natur das Land geschmückt hat“. Kurz, jede Kunst hat ihre eigenen Grazien, die Melodie hat die ihrigen ebenso gut wie die Architektur.

Neben diesem weiten Sinne besteht in der modernen Sprache eine Tendenz, dem Worte eine andere, um vieles genauere Bedeutung beizulegen. In einer ähnlichen Art und Weise hat das Wort gefällig (*plaisant*), welches ursprünglich alles bezeichnete, was Gefallen erregen kann, selbst die Schönheit nicht ausgenommen, schliesslich eine Anwendung erhalten, die dasselbe auf eine ganz specielle Ursache des Gefallens, auf das Lachenerregende, einschränkt, und aus einer Benennung der Gattung ist es die Benennung einer Species geworden. Was in dem neuen Sinne, den das Wort Grazie erhalten hat, vorherrscht, ist, unabhängig von dem Begriffe des Angenehmen, der der Bewegung. Man wendet es hauptsächlich an, indem man von Geberden, von Stellungen, vom Gang spricht, von allem, was eine Versetzung von Theilen oder einen Ortswechsel

voraussetzt; immer unter der Bedingung, dass in diesem Schauspiele des Ortswechsels etwas liegt, was uns gefällt und angenehm berührt. Wir könnten, um diese Behauptung zu widerlegen, Hunderte von Stellen der besten Schriftsteller und der hauptsächlichsten Autoritäten auf dem Gebiete der Aesthetik anführen. Einige derselben wollen wir auswählen.

„Das grösste Verdienst, welches ein Gemälde in Bezug auf Grazie und Lebendigkeit haben kann, ist: die Bewegung auszudrücken.“ (Lomazzo, Abhandlung über Malerei.)

„Die Blumen“, sagt Pater André, „haben lebendige Grazien, die nicht allein die Augen entzücken, sondern auch in irgendeiner Art das Herz rühren, wir werden einen gewissen Anschein des Lebens an ihnen gewahr, es ist als ob sie athmeten, und es hat selbst grosse Philosophen gegeben, die davon überzeugt waren.“ (Versuch über das Schöne, 7. Discussion.)

„Obgleich die Grazie schwer zu definiren ist, so gibt es wenigstens etwas, was man allgemein in Betreff ihrer zugibt, nämlich dass es keine Grazie ohne Bewegung gibt.“ (Reid, Versuch über die Fähigkeiten des menschlichen Geistes, Buch VIII, Kap. 9.)

„Die Grazie wohnt in den Geberden und offenbart sich in der Handlung und Bewegung des Körpers, ja sie äussert sich in dem Wurfe der Kleidung und in dem ganzen Anzuge.“ (Winckelmann, Geschichte der Kunst, Buch VIII, Kap. 2.)

Watelet bemerkt in der „Encyklopädie“, dass man besonders in den Bewegungen und Stellungen eines Mannes oder einer Frau diejenige Grazie, welche dem Auge wohlgefällt, unterscheidet. „Die Anmuth“, sagt Schiller, „ist eine bewegliche Schönheit, eine Schönheit nämlich, die an ihrem Subjecte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann, dadurch unterscheidet sie sich von der fixen Schönheit, die mit dem Subjecte nothwendig gegeben ist.“ (Ueber Anmuth und Würde.)

Eine gewisse Anzahl von Denkern sind schliesslich

dahin gelangt, eine sehr bestimmte Definition von der Grazie zu geben: sie nennen sie die Schönheit der Bewegung. Diese Definition findet sich bei Mendelssohn*, Lessing**, Dugald Stewart***, Sydney Smith† u. s. w.

Damit eine Bewegung anmuthig sei, muss sie also die drei Bedingungen der Schönheit erfüllen: die Einheit, die Mannichfaltigkeit, die Uebereinstimmung mit den Gedankenverbindungen.

Was einer Reihe von Veränderungen im Raum den Charakter der Einheit verleiht, ist, unabhängig von der Identität des fortbewegten Objects, die Erkenntniss des Zwecks seiner Fortbewegung. Die beiden äussersten Punkte, der Punkt des Abgangs und der der Ankunft, werden als die Grenzen der Bewegung aufgefasst. Das Object scheint den einen nur verlassen zu haben, um den andern einzunehmen. Alle Punkte, die es nacheinander vom ersten bis zum letzten fortschreitend einnimmt, sind also nur Zwischenpositionen, die Bewegungen von einem dazwischengelegenen Punkt zu einem andern ebenfalls dazwischengelegenen werden als Mittel zu einem Zweck aufgefasst, und das Verhältniss der Mittel zum Zweck ist in der Zeit dasselbe, was das Verhältniss des Inhalts zu dem Enthaltenden im Raum, d. h. eine der Formen der Beziehung der Theile zum Ganzen. Man kann nun leicht verstehen, worin die Einheit einer Geberde und im allgemeinen einer Bewegung besteht: sie ist nichts anderes als das, was unsere Einbildungskraft nöthigt, in einer mehr oder

---

* Ueber das Erhabene und Naive — und Ueber die Empfindungen. Elfter Brief.

** Laokoon, §. 21. — „Reiz ist Schönheit in Bewegung."

*** Philosophische Essays, Thl. II, Ueber das Schöne, Thl. I, Kap. 2.

† Witz und Weisheit, von Sydney Smith, S. 253. — „Grazie ist entweder die Schönheit der Bewegung oder die Schönheit der Haltung."

minder umfassenden Vorstellung die Reihe mehrerer aufeinanderfolgender Momente zu vereinigen.

Hinsichtlich der Mannichfaltigkeit müssen in Betreff der Anmuth drei Arten unterschieden werden: die Mannichfaltigkeit der Richtung, die der Schnelligkeit und die, welche aus der Anhäufung verschiedener Bewegungen in einem und demselben Gegenstande hervorgeht.

Bleibt die Richtung einförmig, so hat die Bewegung etwas Steifes. In einem solchen Fall ist allerdings ein Unterschied in den Positionen vorhanden, welche der Gegenstand nacheinander eingenommen hat; aber die Unterschiede sind alle von derselben Art und derselben Stärke und die Folge davon ist, dass es einer nur sehr geringen Aufmerksamkeit bedarf, um sie genau kennen zu lernen. Ist einmal die Richtung der Bewegung bekannt, so fällt es leicht, alle Momente derselben sich zu denken. Der Vorgang in der Einbildungskraft bleibt zu einfach, um eine beträchtliche Summe von Kraft aufzubieten, und es kommt infolge dessen kein Vergnügen zu Stande. Befindet dagegen der Gegenstand sich in einer Lage, die in Bezug auf die vorhergegangene jedesmal eine neue Beziehung darbietet, so machen sie einen viel stärkern Eindruck auf uns. Eine beträchtliche Aufmerksamkeit wird erfordert, um ihnen zu folgen und um sie uns vorzustellen. Diese Arbeit kann sehr complicirt werden und unsere Fähigkeiten in einem sehr hohen Grade anspannen, die Folge davon ist natürlich eine sehr lebhafte Wirkung auf unser Gefühlsvermögen.

Das gleiche Verhältniss gilt von der Schnelligkeit der Bewegung. Alle Veränderungen, die hierbei eintreten, erfordern, um aufgefasst und dargestellt zu werden, mehr Kraft als die einfache Fortsetzung.

Aber die fruchtbarste Quelle der Mannichfaltigkeit liegt in der Häufung mehrerer gleichzeitiger Bewegungen in den verschiedenen Theilen eines und desselben Gegenstandes oder in den verschiedenen Elementen einer und derselben Vorstellung. Alsdann handelt es

sich nicht allein um Veränderungen der Lage in Beziehung auf äussere und fixe Objecte, sondern die verschiedenen Theile des Objects wechseln noch ausserdem ihre Lage in Beziehung zueinander. Daher entsteht dann eine unendlich grosse Anzahl von Bezügen, welche unsere Blicke und unsere Einbildungskraft gleichwol genöthigt sind zu ergreifen. Bei einer einzigen Geberde kann die Büste sich bis auf die Taille biegen, die Brust sich erheben, der Kopf sich neigen oder sich in die Höhe richten, die Lippen lächeln (und welche Anzahl verschiedener Bewegungen liegt in diesem einzigen Vorgang des Lächelns!), die Muskeln der Wangen sich zusammenziehen oder sich ausdehnen, die Nasenlöcher zittern, die Augen sich nach tausend verschiedenen Punkten richten, die Augenlider sich öffnen oder schliessen, die Stirn sich in Falten legen. Die Arme nähern sich dem Körper an oder entfernen sich von ihm, der untere Theil des Armes biegt sich gegen den Oberarm, das Handgelenk wieder gegen den Unterarm; und was soll man erst von den Fingern sagen? Jedes Glied verändert seine Stellung nicht allein in Bezug auf die Hand, sondern auch in Bezug auf die andern Finger und selbst in Bezug auf die Glieder desselben Fingers. Auch das ist noch nicht alles: es ist das nur das Skelet einer Geberde. An jedem Körpertheil verändern unter dem Einfluss der geringsten Bewegung die Muskeln ihre Stellung: die Haut erhebt sich, schwillt auf, strafft sich, erschlafft, wird welk, furcht sich, und alle diese Complicationen erleiden wieder auf verschiedene Art Veränderungen in jedem Moment, solange eine Geberde währt. Welche Aufgabe für die Einbildungskraft, in der Einheit einer Vorstellung alle Bestandtheile dieser aufeinanderfolgenden Momente gleichzeitig zusammenzufassen. Man wird sich daher nicht darüber wundern, wenn man die allgemeine Theorie des Gefühlsvermögens genau aufgefasst hat, dass das Gefühl des Graziösen so lebhaft, so angenehm und zu gleicher Zeit so bedeutend

ist, da es eine so grosse Erregung unserer Fähigkeiten begleitet.

Die Grazie der Stellungen erklärt sich ebenfalls durch die Ideenverbindungen. Wenn ein Gegenstand in Ruhe ist und gewisse Anzeichen uns an eine andere Lage zu denken veranlassen, die er früher einnahm, so erhält unsere Einbildungskraft eine Richtung, sich die Bewegung vorzustellen, welche ihn von dem einen Zustand zu dem andern übergeführt hat. Sie kann alsdann, indem sie dieser Bewegung Grazie beilegt, die Gelegenheit ergreifen, sich das Vergnügen des Gefühls des Graziösen zu verschaffen. Oft ist sie auch genöthigt, das zu thun, z. B. wenn wir von anders woher wissen, dass das Object graziös ist. Wenn der Gegenstand nur im geringsten die Idee einer vergangenen oder auch nur möglichen Ortsveränderung einflösst, und wenn unsere Einbildungskraft günstig für ihn gestimmt ist, so wird unser Geist sofort einer Vorstellung theilhaftig, die in uns das Gefühl des Graziösen in einem vielleicht viel lebhaftern Grade erweckt, als es die wirkliche, äussere Bewegung gethan haben würde. Die Grazie der Stellungen (oder, um genauer zu sprechen, dass mir die Vorstellung des Graziösen durch die Anzeichen eines frühern Zustandes eingeflösst wird) spielt eine grosse Rolle in der Malerei und in der Sculptur, die, da sie nur über bewegungsloses Material verfügen, die Grazie nicht direct und in sich selbst darstellen können.

Nach demselben Gesetz ist auch die Grazie des Faltenwurfs zu erklären. Die Falten erwecken in uns die Vorstellung einer vorher bestandenen andern Lage, und wir entnehmen aus ihnen, dass der Stoff der Wirkung der Schwere gewichen ist, oder durch irgendeine Kraft bewegt worden ist. Das gibt uns das Mittel, Grazie in das Costüm zu verlegen, besonders wenn die Gewänder weit und schmiegsam sind, sodass sie zahlreiche Falten bilden.

Die Falten erwecken uns nicht allein den Gedanken

einer Bewegung der Gewandung selbst, sondern auch der Glieder oder Gegenstände, welche sie bedecken. Sie vermögen uns erkennen zu lassen, dass ein Arm, ehe er die Lage einnahm, in der er sich gegenwärtig befindet, erhoben war oder gebogen, oder ausgestreckt oder gesenkt. Die Kleider sind also ein Mittel, um die Grazie einer Person anzudeuten, zuweilen selbst die Grazie, welche die Person gar nicht hat. Dazu bedarf es nur einer Phantasie, welche lebhaft und im Stande ist, das, was unter der Hülle ist, zu beleben.

Man darf die Grazie der Stellungen oder des Faltenwurfs nicht mit einem andern Reiz vermengen, den dieselben ebenfalls darbieten können, und der von der Anordnung der Glieder oder der Falten herrührt. Diese letztern können in einer Art und Weise geordnet sein, dass sich zwischen ihnen eine gewisse Uebereinstimmung der Folge, der Symmetrie findet. In einer Gruppe können die Glieder einer Person Seitenstücke zu denen einer andern werden. Es ergibt sich daraus eine gewisse architektonische Einheit, deren Vorzug aber nicht in der Grazie, sondern in der eigentlichen Schönheit liegt.

Man hat mit Recht gesagt, dass die Grazie noch schöner als die Schönheit sei. Der Grund davon liegt darin, dass die Grazie mehr Quellen der Mannichfaltigkeit besitzt und immer neu ist. „Die Schönheit der Bewegung“, sagt Dugald Stewart, „hat (unabhängig von dem Reiz der Schönheit im allgemeinen) einen Reiz, der ihr eigenthümlich ist, besonders wenn sie sich an einem belebten Wesen zeigt und vor allem, wenn dies ein Individuum von unserer eigenen Gattung ist. Dieser Reiz hängt bis zu einem ziemlich beträchtlichen Grade von dem supplementären Interesse ab, welches der angenehmen Form aus ihrem flüchtigen und vergänglichen Dasein zuwächst. Das Gedächtniss haftet mit Liebe an dem entschwundenen Reiz, während das Auge durch die Erwartung dessen, was folgen soll, bezaubert wird. Man empfindet eine ähnliche zauberhafte Wir-

kung, wenn man die wallenden Bewegungen eines vom Spiel des Windes bewegten Gewandes, die sich kräuselnden Windungen einer Rauchsäule oder die Schönheiten und den augenblicklichen Glanz eines Feuerwerks im Dunkel der Nacht betrachtet."* Die Grazie verleiht einer Person die Gabe, überall zu gefallen. Man ermüdet bei einer plastischen Schönheit, weil der Eindruck, den sie hervorbringt, sich bei jedem neuen Blick abschwächt, da er immer derselbe bleibt. Die Grazie dagegen hat in ihrem Wesen etwas, wodurch sie unsere Einbildungskraft ohne Ende erregt, da sie immer unvorhergesehen auftritt. Man kann sich auf einige Augenblicke in dem Anblick einer schönen Frau vergessen, in der Gesellschaft einer graziösen wird man sein Leben hinzubringen lieben.**

Melodie und Harmonie.

Das Musikalisch-Schöne hat in Hinsicht des ästhetischen Effects, den es hervorruft, grosse Analogie mit der Grazie. Einen Beweis davon kann man in der ganz natürlichen Verwandtschaft des Tanzes mit der Musik erblicken. Obgleich die moderne Kunst aus den unerschöpflichen Hülfsmitteln der Harmonie, d. h. aus den gleichzeitig auftretenden Verhältnissen der Töne die hauptsächlichste Quelle des musikalischen Vergnügens schöpft, so ist doch keine Musik möglich ohne Melodie, d. h. ohne Aufeinanderfolge.

Die Musik verursacht den unangenehmen Eindruck dessen, was man falsche Töne nennt, wenn sie uns gleichzeitig Töne vorführt, deren ungleiche Schwingungen nicht in ein und derselben Zeit in den Gehörnerven nebeneinander bestehen können, oder die sich wenig-

---

* Gesammelte Werke, herausgegeben von Hamilton, V, 206—207.

** Siehe unsere Abhandlung über das Gefühl des Graziösen. (Paris 1863.)



stens gegenseitig stören und im Wege sind. Es liegt dasselbe Verhältniss vor wie bei dem Hässlichen, insofern dasselbe aus Theilen besteht, die sich im Schos einer und derselben Vorstellung ausschliessen. Auf diesem Princip beruhen alle Gesetze der Dissonanzen und Consonanzen, und dieselben erstrecken sich auch auf die Beziehungen der melodischen Aufeinanderfolge. Das Störende, welches eine Dissonanz in der Harmonie für unser Gefühl erzeugt, findet sich auch in den aufeinanderfolgenden Dissonanzen wieder. Die Einbildungskraft hat in der That die Reihe melodischer Elemente in der Einheit einer Vorstellung aufzufassen. „Obgleich die Melodie", sagt Laugel, „nur einen Ton zur Zeit hören lässt und alle Stimmen und Instrumente in Uebereinstimmung hält, so darf sie sich doch nicht über die Bedeutung der Consonanz hinwegsetzen, denn zwei aufeinanderfolgende Noten erschüttern den Gehörapparat nicht in einer voneinander völlig unabhängigen Weise. Die beiden Eindrücke bleiben lange genug miteinander vermischt, damit das Gedächtniss die Vergleichung vollende, welche in dem Empfindungsvermögen beginnt."* Eine falsche Note ist unter diesen Umständen eine Note, welche die Vorstellung der vorhergehenden stört.

Aber damit die Musik schön sei, genügt es noch nicht, dass sie den Gewöhnungen der Harmonie entspricht. Ebenso wenig, wie die Anpassung an die Ideenverbindungen die einzige Bedingung des Plastisch-Schönen ist, ebenso wenig ist eine melodische Composition, welche die Regeln nicht verletzt, aus diesem Grunde schon angenehm. Die beiden andern Bedingungen der Einheit und der Mannichfaltigkeit müssen ebenfalls erfüllt werden. Die Elemente der Einheit sind zwiefach: der Rhythmus und die Tonart. Der Rhythmus besteht in dem Taktmaass und in dem Accent, die Tonart in der melodischen Verwandtschaft der

* Die Stimme, das Ohr und die Musik.

Töne, in der Beziehung mit dem Grundton und der Dominante, welche die Grundlagen des musikalischen Ausdrucks sind und seine nach einem Ruhepunkt fortschreitende Richtung beherrschen.

Die Mannichfaltigkeit entsteht aus dem verschiedenen Werth der Töne in Bezug auf ihre Dauer, der Noten, welche den Inhalt eines Taktes ausmachen, aus der polyphonischen Combination mehrerer Reihen von Noten, aus den verschiedenen Zwischenräumen, zwischen den aufeinanderfolgenden Tönen, aus dem Wechsel der Richtung bezüglich der Töne, welche bald höher, bald niedriger sind, als die vorhergehenden, aus der Bereicherung, welche die harmonische Begleitung der Melodie hinzufügt, endlich aus dem Reichthum der Einrichtung des Orchesters und der Ungleichheit in der Klangfarbe der Verzierungen oder der Stimme. Wenn ein musikalischer Ausdruck einen zu grossen Umfang hat, um in einer einzigen Vorstellung als ein Ganzes erfasst werden zu können, so muss er sich in eine Reihe untergeordneter Sätze auflösen, welche für die Einbildungskraft denselben Nutzen schaffen wie die secundären Gruppen in einem sehr complicirten Gemälde.

Unabhängig von ihren melodischen Eigenschaften hat die Musik unbestreitbar noch besondere Eigenthümlichkeiten des Ausdrucksvollen. Das kommt daher, weil die Stimme des Menschen und im allgemeinen der lebendigen Wesen unter dem Einfluss der Gefühle gewisse Modificationen des Accents, des Rhythmus oder der Klangfarbe annimmt, welche die Musik nachahmen kann. Wenn wir also gewisse musikalische Ausdrucksweisen hören, welche diese Bedingungen erfüllen und diese Modificationen der Stimme mehr oder minder genau nachahmen, so können wir durch dieselben in derselben Weise afficirt werden, als wenn wir die Klagen eines leidenden Wesens, oder die Ausrufe eines frohen Menschen hörten. Aber dieser Ausdruck hat nichts mit der eigentlichen melodischen Schönheit zu thun, und es heisst ihren Werth falsch auffassen, wenn

man nach dem Beispiel gewisser Theoretiker aus demselben den ausschliesslichen Zweck der Tonkunst machen will.

Ebenso wie in der Malerei ein Werk nicht aus dem Grunde allein schön ist, weil es den oder jenen Gegenstand, den oder jenen Vorgang darstellt, sondern weil es diese oder jene Beziehungen der Formen oder Farben an sich trägt, ebenso rührt die Schönheit der Melodie nicht davon her, dass sie mit dem Ausdruck dieses oder jenes Gefühls übereinstimmt, sondern daher, dass sie diese oder jene Beziehungen des Zeitmaasses, der Tonart oder der Harmonie an sich trägt. Es gibt nichts Unbestimmteres und Unvollständigeres als die Tonsprache. Sie ahmt die Klage nach, ohne uns den Gegenstand der Traurigkeit zu verrathen; sie erweckt die unbestimmte Ideo einer Freude, ohne uns über die Quelle derselben zu unterrichten. Da sie sich nicht bis zum Ausdruck der Ideen erheben kann, bedarf sie, um irgendeine Vollständigkeit zu erreichen, der Begleitung der Worte. Während die Melodie sich allein genügt und eine unabhängige Kunst bildet, hat die Tonsprache nur dann Reiz, wenn sie sich entweder mit der Melodie oder der Poesie verbindet. Sie nimmt auf diese Weise an der Schönheit der einen wie der andern theil.

Das Poetisch- und Literarisch-Schöne.

Die dritte Art des Schönen der Aufeinanderfolge ist diejenige, deren Bestandtheile durch die Sprache dargestellt werden: die Schönheit der Dichtungen, der schönwissenschaftlichen Werke oder der Rhetorik. Um schön zu sein, muss ein Werk dieser Art die Bedingungen einer einheitlichen Handlung oder Composition einer Mannichfaltigkeit in den Theilen und der Entwickelung und einer Uebereinstimmung mit den Ideenverbindungen vereinigen. Diese letztere Bedingung verschmilzt sich

in den dramatischen Werken, den Romanen und im allgemeinen in der Dichtkunst mit der Wahrscheinlichkeit.

Der Geschmack an der Schönheit der Composition in den Werken der Dichtkunst und Rhetorik ist der recht eigentliche classische Geschmack. Er erscheint in dem Sinne bei den modernen Völkern weniger als im Alterthum entwickelt, als wir weniger geneigt sind die Schönheit eines grossen Ganzen zu erfassen, als Schönheiten im einzelnen auf uns wirken zu lassen. Die Mehrzahl der Compositionen unsers Jahrhunderts sind wie die gothische Architektur bemerkenswerther durch eine Anhäufung von Einzelheiten, die aus verschiedenen Gründen angenehm wirken, als durch die allgemeine Schönheit des ganzen Werkes. Wir suchen weniger die eigentliche poetische Schönheit, als einzelne geistreiche Züge, das Erhabene, das Lachenerregende, den Reiz des Stils u. s. w.

„In den besten Jahrhunderten des Alterthums“, sagt Sir William Hamilton, „wurde die Schönheit eines Kunstwerks hauptsächlich nach der Symmetrie oder der Proportion jeder seiner Theile im Verhältniss zu den andern und zum Ganzen geschätzt, und nur mit Rücksicht auf diese allgemeine Harmonie gelangte die Schönheit der einzelnen Theile zur Geltung. In der modernen Kritik dagegen findet das umgekehrte Verhältniss statt und wir sind geneigter, den besonders auffallenden Eigenschaften des Details als dem Zusammenhange und der Uebereinstimmung des Ganzen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Unsere Kunstwerke sind im allgemeinen gewissermaassen zusammengestickt; sie sind nicht Systeme von Theilen, die alle einer idealen Totalität untergeordnet sind, sondern unabhängige coordinirte Fragmente, zwischen denen sich ein *purpureus pannus* zuweilen sehr übel angebracht befindet. Der Grund dieses Geschmacksunterschiedes scheint in einem Verhältniss zu liegen, welches man auf den ersten Anblick gerade umgekehrt vermuthen sollte, nämlich, dass

im Alterthum nicht der Verstand, sondern die Einbildungskraft die meiste Kraft besass. Die Einbildungskraft war im Stande, sich gleichzeitig ein umfassenderes Ganzes vorzustellen, und da auf diese Weise die einzelnen Theile nur so weit in Betracht kamen und geschätzt wurden, als sie zu dem allgemeinen Resultat beitrugen, so erhielten sie niemals diese individuelle Wichtigkeit, die ihnen würde beigelegt worden sein, wenn sie nur für sich selbst geschaffen und in Betracht gezogen worden wären."*

Wir müssen hier einige Worte über die Prosodie sagen, welche nicht einerlei Wesens mit der Poesie ist. Die Prosodie ist eine Kunst der Ausschmückung, welche zu der Dichtung hinzutritt, um ihr noch einen Reiz hinzuzufügen, aber welche ebenso gut bei allen andern Erzeugnissen des Gedankens angewandt werden kann. In neuerer Zeit ist es fast nur die Poesie, die sich ihrer bedient, und selbst diese lässt dieselbe oft beiseite, im frühesten Alterthum dagegen wandte man sie bei allem an. Der Grund davon ist leicht einzusehen. Die Versificirung ist nicht allein eine Verschönerung, sondern gleichzeitig ein Mittel für das Gedächtniss. Wenn ihre Vorzüge auf der einen Seite sich an den Geschmack wenden und dem Gehör schmeicheln, so leisten sie auf der andern Seite auch für die Aufbewahrung der Ideen gute Dienste. Zu einer Zeit, wo die Schreibekunst unbekannt oder wenig im Gebrauch war, war jede einigermaassen umfangreiche Composition in Prosa unmöglich und der Versfuss allein konnte dem Gedächtniss der Menschen gewisse leicht der Vergessenheit anheimfallende Wahrheiten und namentlich die Form, in welche man sie eingekleidet hatte, einprägen. Namentlich seit der Erfindung der Buchdruckerkunst haben die Verhältnisse sich sehr verändert. Da die Versification als Mittel der Aufbewahrung und der allgemeinen Verbreitung zwecklos geworden

* Vorlesungen über Logik (1860), II, 131.

war, so wurde sie mit Recht aus dem Bereich der Geschichte, der Moral, der exacten Wissenschaften verbannt. Wenn wir das alte Griechenland als Beispiel nehmen, so finden wir, dass in den frühesten Zeiten ein ausserordentliches Uebergewicht des Verses besteht. Die ältesten Moralisten Orpheus, Musäos predigten in Versen. Die Werke und Tage des Hesiod können uns eine ziemlich genaue Vorstellung geben, was diese versificirten Lehren sein mussten. Sie enthalten eine Sammlung von Rathschlägen auf dem Gebiet der Moral, von Lehren über Ackerbau, Schifffahrt, Handel und Oekonomie. Man kann das kein Gedicht nennen: nur hier und da finden sich einige Verzierungen, Vergleiche, einige Allegorien, zwei oder drei malerische Beschreibungen, die mehr der Beredsamkeit als der Poesie angehören. Es verhielt sich ebenso mit der Politik, die Gesetzgeber versuchten mehr als einmal ihren Constitutionen und Gesetzen eine metrische Form zu geben. „Ehe man die Schreibekunst kannte", erzählt der Verfasser der Aristoteles zugeschriebenen „Probleme", „wurden die Gesetze gesungen, um nicht vergessen zu werden, wie man sie noch heute bei den Agathyrsen singt." Man findet denselben Gebrauch bei den Bewohnern von Kreta, in Kappadocien* und anderswo.

Zu Ephesus bedient Kallinus sich der Verse, um die Ionier zum Kriege aufzureizen. Auf Lesbos singt Terpander seine Kriegsgesänge. Alkäus vertheidigt sich in Versen gegen seine politischen Feinde. In Sparta schlichtet Tyrtäus durch seine Gesänge die herrschenden öffentlichen Zwistigkeiten, ebenso unterstützt er durch seine Gesänge die Spartiaten gegen Messenien.

> Tyrtaeusque mares animos in Martia bella
> Versibus exacuit.

Später bereitete ein Zeitgenosse Lykurg's, Thaletas, die Wege für den Gesetzgeber, „Seine Oden", sagt

---

* Strabo, XII, 559.

Plutarch*, „waren ebenso viele Ermahnungen zum Gehorsam und zur Eintracht, getragen von dem Ebenmaass und der Harmonie. Sie flössten denjenigen, die sie hörten, die Liebe zum Guten ein und besänftigten die Erregungen des Hasses, die sie trennten.“ Zu Athen ist es Solon, dessen Verse die Athenienser dazu anregen, Salamis den Bewohnern von Megara wieder abzunehmen, oder die sie gegen Pisistratus aufreizen. Ob es sich darum handelt, die Anarchie zu beschwören, seine Gesetze zu vertheidigen, oder sich und sein politisches Betragen zu rechtfertigen, immer spricht er in Versen zu dem Volk.

Und doch waren das keine Dichter, sondern Staatsmänner und Redner. Wenn Demosthenes zu ihrer Zeit gelebt hätte, würde er in Versen gesprochen haben und deshalb doch kein Dichter gewesen sein. Der Vers bildete damals für die Vorbereitung der politischen Ideen die Rolle aus, welche in unsern Tagen der Presse zufällt. Ein versificirtes Stück ging von Mund zu Mund, wie ein Journal von Hand zu Hand. Der Versfuss war für den Gedanken ein Werkzeug der Verbreitung, etwa wie eine Druckerei. Später, als die Satire Fortschritte gemacht hatte, als Archilochus durch seine Verse seine Feinde genöthigt hatte, sich aus Verzweiflung aufzuhängen, als der Chor in den Komödien sozusagen ein periodisches Journal vertrat, hatten die Regierungen mehr als einmal Veranlassung sich über diese beissenden Ausfälle zu beunruhigen, welche in der Form von derben Anspielungen in Versen sich tief in das Gedächtniss gruben, um nicht mehr daraus zu entweichen. Die schönste Prosa wäre nicht im Stande gewesen denselben Effect zu erzielen. Mehr als ein einschränkendes Gesetz, welches Ausnahmebedingungen aufstellte, musste veröffentlicht werden, um die Zügellosigkeit der demagogischen Prosodie zu unterdrücken,

* Leben des Lykurg.

und die Freiheit des Verses stand mehr als einmal in Athen auf der öffentlichen Tagesordnung.

> .... Lex est accepta, chorusque
> Turpiter obticuit, sublato jure nocendi.

Auch die Wissenschaft bediente sich der Verse als eines Hülfsmittels für das Gedächtniss. Es war das einzige Mittel, um lange didaktische Werke dem Gedächtniss einzuprägen. Diogenes aus Laerte schreibt dem Musäos eine Abhandlung über Astronomie zu, betitelt „Die Sphäre", ebenso wird von ihm eine Sammlung von Vorschriften über die Krankheiten angeführt. Von Hesiod hatte man eine Abhandlung über Astronomie und eine andere über die Reitkunst unter dem Titel: „Die Lehren des Chiron". Die ersten Philosophen verfassten eine grosse Anzahl von Abhandlungen über die Natur in Versen. Es genüge, an diejenigen von Xenophanes, Parmenedes und Empedocles zu erinnern, von denen man noch heute in der gelehrten Sammlung des Mulach einige werthvolle Bruchstücke lesen kann.

Es ist daher wesentlich, genau aufzufassen, dass im Princip die Prosodie nur angewandt wurde, wie sie bei allen andern Formen des Gedankens zur Anwendung kam. Indessen besteht immer der Unterschied, dass sie in diesem letztern Fall der Wahrheit als Schmuck diente, während sie in dem andern Falle etwas Erdichtetes verschönte. Auf der einen Seite tritt das ästhetische Element zu Werken, welche einen moralischen oder nützlichen Zweck haben, auf der andern verbindet es sich mit Werken, welche selbst ästhetischer Natur sind. Es besteht daher eine engere Verwandtschaft zwischen dem Vers und dem Erdichteten, als zwischen dem Vers und der Wahrheit.

Das erklärt uns, warum die exacte Wissenschaft, die Moral, die Geschichte u. s. w. in dem Maasse, wie der Gebrauch der Schreibekunst sich mehr verbreitete, mehr und mehr von der Beihülfe der Versification

Abstand nahmen, während die Poesie sie als eine unzertrennliche Gefährtin beibehielt. Wir haben bereits erwähnt, dass in der Prosodie zwei Seiten nebeneinander bestanden, eine, die sich auf das Gedächtniss, eine, die sich auf das Angenehme bezog. In den Werken, in welchen die Nützlichkeit vorherrschte, fand die Prosodie vor allem als Gedächtnissmittel Anwendung, und sobald dieselbe durch die Schreibekunst ersetzt wurde, hatte man ihre Hülfe nicht mehr nöthig. In den Kunstwerken dagegen, wo der Zweck ist: zu gefallen, überwiegt die ästhetische Seite als die wichtigere und verliert trotz des Fortschrittes in der Aufbewahrung und Mittheilung der Ideen nichts an ihrem Werth.

Die Gewohnheit, den Vers und die Dichtung meistens verbunden auftreten zu sehen, lässt viele Leute glauben, dass es keine Poesie gibt, ausser wo Verse sind. Einer Prosadichtung, einem Roman z. B., bewilligen sie niemals den Namen einer Dichtung, obgleich es im innersten Wesen nichts Poetischeres gibt als den Roman. Umgekehrt bildet man sich ein, dass überall, wo Verse sind, Poesie ist. Man schreibt vier Reimzeilen in ein Album, und man brüstet sich damit, den Parnass erklommen zu haben. Ein junger Mensch, der eine Liebeserklärung in Versen macht, glaubt sich als Dichter verhalten zu haben, und er war doch nur Verliebter im Wesen der Sache und Reimschmied in der Form, und überhaupt hat er sich mit sich selbst in Widerspruch gebracht, denn zum Lieben gehört Leidenschaft und zum Reimen Kaltblütigkeit. Man muss für die Werke der Kunst alles bewahren, was kunstmässig ist, für den Verkehr im Leben das Natürlichste und im allgemeinen das Beste.

Das Moralisch-Schöne.

Es gibt eine letzte Art des Schönen, welche die Mitte hält zwischen dem Schönen des gleichzeitigen Be-

stehens und dem Schönen der Aufeinanderfolge. Dies ist das Moralisch-Schöne, welches man nicht mit der Erhabenheit grosser Handlungen verwechseln darf, der, wie wir weiter oben gezeigt haben, das Gefühl der Bewunderung entspricht. Das Moralisch-Schöne ist einfach die Verhältnissmässigkeit der Mittel zum Zweck, es ist das Schöne des Nützlichen. Kant, der niemals eine Gelegenheit vorübergehen liess, um den Utilitarismus zu bekämpfen, setzte das Nützliche dem Schönen entgegen und definirte das letztere als dasjenige, was gefällt ohne Nutzen zu stiften. Diese ausschliessliche Definition stimmt weder mit genauern Begriffen über Moralverhältnisse, noch mit dem Sprachgebrauche überein. Wir nennen ein schönes Betragen dasjenige, bei dem alle Handlungen einem moralischen Endzweck zustreben, wie wir die Bezeichnung *schön* jedem Instrument, jeder Maschine geben, die in Bezug auf einen zu erreichenden Zweck gut combinirt ist. Die Schönheit einer Fabrik ist unzweifelhaft etwas Moralisch-Schönes, denn die Industrie bildet einen sehr wichtigen Theil der menschlichen Lebensgewohnheiten. Die Vorstellung der Beziehungen der Mittel zu ihrem Zweck gleicht übrigens in ästhetischer Hinsicht der der Beziehungen der Theile zum Ganzen und muss also ein ähnliches Vergnügen erwecken. Wir sagen von einem Menschen, dass er schöne Fähigkeiten hat, ein schönes Talent, ein schönes Genie, eine schöne Intelligenz, eine schöne Phantasie, wenn er bemerkenswerthe Gedanken zu besitzen oder Werke von einem gewissen Werth leisten zu können scheint. Ein schöner Charakter ist ein solcher, den man grosser Handlungen für fähig erachtet. Eine politische Körperschaft hat Schönheit, wenn ihre gesammten Institutionen mit der Civilisation und dem Fortschritte in Uebereinstimmung sind. Die Schönheit der Wissenschaft ist von derselben Art, denn die Wissenschaft bildet in Hinsicht des ästhetischen Affects, den sie erwecken kann, ein weitläufiges System von Sätzen, die innig miteinander verbunden sind und

den Zweck haben, ein schliessliches Ergebniss, die Wahrheit oder Gewissheit, zu erzeugen.

Die negative Bedingung, dass die Schönheit den Gewohnheiten und Ideenverbindungen angepasst sei, fordert, dass eine Handlung, um den Eindruck der Schönheit hervorzurufen, vor allen Dingen in Uebereinstimmung mit dem Moralgefühle sei. Wir schreiben freilich diesem Gefühl nur einen relativen Werth zu, denn es ist nur eine Resultante, die sich mit den Individuen ändert. Aber es ist nichtsdestoweniger wahr, dass das Moralgefühl nach dem Maasse seiner Entwickelung für einen jeden eine gebieterische Macht darstellt und alle unsere Vorstellungen von dem, was nützlich und gut ist, beherrscht. Das Moralgefühl hat die ganze Kraft eines Instincts, d. h. einer erblichen Gewohnheit. Es umfasst alle jene eingeborenen Gefühle, die sich auf dem Grunde fast aller Herzen wiederfinden und den Menschen zum gemeinsamen Verbande dienen. Ihre Dauerhaftigkeit steht im Verhältniss zum socialen Fortschritt, der sie stufenweise hervorgerufen hat. Das Moralgefühl bildet sozusagen die fundamentale Form, welche die Beziehungen und die nothwendigen Anpassungen der Menschen zueinander, nach und nach und durch die Wirkung von Jahrhunderten dem Bewusstsein eingeprägt haben.

Aber diese Gewohnheiten, diese Instincte, dieser moralische Sinn, sind keineswegs unfehlbar. Sie können sich verirren und entarten, ohne an Stärke zu verlieren. Sie legen alsdann der Thätigkeit unserer Organe oder unserer Fähigkeiten eine Richtung auf, welche dem Wohle der Gesellschaft entgegengesetzt ist. Bei den in Verfall befindlichen Völkern, die in ihrer Entwickelung gehemmt sind, beharrt die öffentliche Meinung dabei, Sitten, die zuweilen geradezu die Quellen des Verfalls sind, als absolut gut zu beurtheilen. Ganze Rassen haben zuweilen fehlerhafte Instincte, welche nicht gestatten, dass sie sich über einen gewissen Grad der Civilisation erheben. Andere können nicht dahin ge-

langen, eine moralische Vollkommenheit zu erwerben, welche die Bedingung jedes weitern Fortschritts sein würde. Um sich nicht zu verirren, muss der moralische Sinn fortwährend controlirt und sowol durch die Erfahrung als die positive Wissenschaft zurechtgewiesen werden. Da das Gute im letzten Kern in der Vermehrung der individuellen oder socialen Kraft besteht, so kann die wissenschaftliche Analyse nur hervorheben, welches einerseits die Sitten und Gewohnheiten sind, welche die Fähigkeiten des Menschen zu erweitern und seine Kraft, seinen productiven, materiellen oder intellectuellen Werth zu vermehren im Stande sind, und auf der andern Seite zeigen, welches die Gewohnheiten sind, die dahin führen, das Individuum zu erschöpfen, seine Fähigkeiten zu verengern, seine Intelligenz zu vermindern und die für die Rasse erworbenen gesellschaftlichen Instincte auszulöschen. Die Civilisation ist nichts als die in der oder für die Menschheit angehäufte Kraft, und das Kriterium des moralischen Sinnes ist die Unterscheidung zwischen dem, was diese Anhäufung begünstigt oder verhindert. *

Die Uebereinstimmung mit dem Moralgefühle ist nicht die einzige Bedingung, die dazu gehört, dass ein Gegenstand oder eine Handlung den Eindruck moralischer Schönheit mache. Das Gute, Nützliche sind nicht immer schön und verursachen nicht in allen Fällen einen ästhetischen Eindruck. Um auf das Gefühlsvermögen in Betreff des Geschmacks zu wirken, müssen sie noch die beiden andern Bedingungen, der Einheit und der Mannichfaltigkeit, vereinigen. Das Gute ist folglich nur dann schön, wenn es eine Reihe von beträchtlichen Anstrengungen, die auf ein zu erreichendes Ziel gerichtet sind, oder eine genügende Anhäufung

* Vergleiche unsere Studie: „Die Civilisation betrachtet als angehäufte Kraft“ in der „Revue scientifique“ vom 22. Juni 1872.

nützlicher Elemente, die ein praktisches Resultat bezwecken, darstellt.

IV.

Das Lächerliche.

Das Lachen bildet ein Ganzes von Muskelbewegungen, welche einem bestimmten Gefühl von Vergnügen entsprechen. Da es sich nicht allein bei Gelegenheit eines lächerlichen Gegenstandes erzeugt, sondern auch bei gewissen Erregungen auftritt, wie z. B. beim Kitzel, so kann das Studium dieser Erscheinung einiges Licht auf die Natur der intellectuellen Vorgänge werfen, deren Ausdruck das Lachen gewöhnlich bildet.

Die Drohung des Kitzels bewirkt zuweilen mehr Lachen als dieser selbst, und wir meinen, dass diese Erscheinung nicht durch eine einfache, aus der Gewohnheit herstammende Ideenverbindung des Lachens mit der Vorstellung des Kitzels erklärt werden kann, in der Art und Weise etwa, wie die Vorstellung einer Citrone das Wasser im Munde zusammenlaufen lässt. Denn in solchem Fall würde das durch die Vorstellung verursachte Lachen wenigstens eine geringere Stärke, als das durch den Kitzel selbst hervorgerufene haben, und doch tritt oft gerade das Gegentheil davon ein. Folgende Erfahrungen beweisen ausserdem, dass das Lachen ebenso wenig unmittelbar von der Empfindung herrührt. Wenn man einer reizbaren Person ankündigt, dass man sie an einer bestimmten Stelle und zu einer bestimmten Zeit kneipen werde, so wird sie nicht lachen, wenn ihr die erwartete Empfindung gerade an der Stelle und zu der Zeit zutheil wird, wo sie dieselbe erwartete. Macht man dagegen eine Bewegung, als ob man sie kneipen wollte, ohne es in Wirklichkeit zu vollführen, so lacht sie augenblicklich. In diesen Fällen besteht also kein Zusammenhang des Lachens

mit der Hauterregung, und dasselbe erzeugt sich im Gegentheil gerade, wenn die Erregung ausbleibt. Diese Vorgänge scheinen sich analog denen zu verhalten, welche sich auf das Kitzeln beziehen. Es kommt hinzu, dass auch in dem Falle Lachen eintritt, wenn man eine Person, der man vorhersagte, dass man sie an einer bestimmten Stelle kneipen wolle, an einer andern Stelle wirklich kneipt. Muss uns das nicht auf den Gedanken bringen, dass das Lachen viel weniger von einer Hautempfindung abhängt, als von einer getäuschten Erwartung?

Wir haben über das Kitzeln folgende Beobachtungen gemacht:

1) Wenn man den Finger auf der Haut einer Person ohne Unterbrechung und ohne weder die Richtung noch die Schnelligkeit zu verändern, umherführt, so ruft man kein Lachen hervor: es findet kein Kitzel statt.

2) Wenn man an derselben Stelle oder indem man eine sich gleichbleibende Richtung verfolgt, Berührungen aufeinander folgen lässt, so tritt ebenfalls kein Lachen ein, wenn dieselben in gleichmässigen Zwischenräumen stattfinden. Ist dies aber nicht der Fall, so tritt Lachen ein.

3) Dasselbe findet statt, wenn bei gleichen Zwischenräumen ein unvermutheter Wechsel in der Richtung der aufeinanderfolgenden Berührungen eintritt.

4) Falls keine Unterbrechung in der Berührung stattfindet, so ruft man Lachen hervor, wenn man entweder die Schnelligkeit oder die Richtung der Bewegungen wechselt.

5) Man lacht nicht, wenn man sich selbst kitzelt.

Kurz, das Lachen scheint seine Ursache nicht in der Empfindung der Berührung selbst, sondern in dem Wechsel der Schnelligkeit, der Richtung oder der Unterbrechung zu haben. Ausserdem muss der Wechsel unerwartet sein, und das ist die Ursache, warum man sich nicht lachen machen kann, wenn man sich selbst kitzelt. Eine einzige der erwähnten drei Formen des Wechsels

16*

genügt, um Lachen hervorzurufen, aber die Erscheinung hat mehr Stärke, wenn die drei Arten verbunden sind. Man erhält dies Resultat im höchsten Grade, wenn man die Haut nur mit der äussersten Leichtigkeit streift und die Fingerspitzen über die geringsten Unebenheiten des Körpers gewissermaassen hinüberspringen lässt.

Wenn das Lachen selbst in dem Kitzel von einer fortwährend getäuschten Erwartung herrührt, so ist die Ursache desselben ein intellectuelles Phänomen und nur die psychologische Analyse kann uns die wahre Erklärung desselben geben. Kant hat das Gefühl des Lächerlichen definirt als „die plötzliche Auflösung einer Erwartung in ein Nichts". Wir erwarten ihm zufolge eine gewisse Eigenschaft an einem Gegenstande zu finden, eine gewisse Wahrnehmung zu machen, und wir bemerken plötzlich, dass der Gegenstand diese Eigenschaft nicht besitzt. Aber nach unserer Meinung bedarf es noch etwas mehr, um uns lachen zu machen. Wenn die von Kant angegebene Bedingung genügte, so würden wir jedesmal lachen, wenn uns eine Illusion zerstört würde, jedesmal, wenn wir uns in einer unserer Hoffnungen getäuscht hätten, mit einem Worte, jedesmal, wenn wir in einer Person oder in einer Sache nicht das fänden, was wir in ihr erwartet hätten. Es ist unnöthig, daran zu erinnern, dass solche Täuschungen, weit entfernt davon uns angenehm zu sein und uns lachen zu machen, uns vielmehr meistens ein um so peinlicheres Gefühl verursachen, als wir überdies auf das Vorhandensein illusorischer Eigenschaften gerechnet hatten.

Unter welchen Bedingungen verursacht eine getäuschte Erwartung Lachen? Das haben wir zu untersuchen.

Wir lachen immer, wenn unser Verstand einen Thatbestand vor sich hat, der so beschaffen ist, dass wir in Betreff einer und derselben Sache veranlasst werden, zu denken, dass sie ist und dass sie nicht ist, mit andern Worten, wenn wir genöthigt sind, dieselbe

Sache zu bejahen und zu verneinen, wenn unser Verstand veranlasst wird, zwei sich widersprechende Beziehungen gleichzeitig aufzufassen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass man nicht zwei einander widersprechende Elemente in eine einzige Vorstellung vereinigen kann, ebenso wenig wie man zwei Körper an eine und dieselbe Stelle setzen kann. Aber es kann vorkommen, dass zwei unterschiedene Kräfte zwei Körper nach ein und demselben Ort drängen, sodass dadurch ein Stoss oder eine Aufeinanderfolge von Stössen entsteht. Und ebenso können verschiedene Umstände den Verstand zu dem Versuche bestimmen, zwei einander widersprechende Vorstellungen in einen gleichen Begriff zu vereinigen. Es entsteht daraus eine Art intellectuellen Zusammenstosses, welcher sich im Lachen äussert.

Wir sind z. B. gewohnt, die Vorstellung dieser oder jener Qualität mit der Vorstellung eines gewissen äussern Zeichens zu verbinden. Wenn dies Zeichen vor uns auftritt, so taucht auch die Vorstellung der mit ihm verbundenen Qualität sofort in dem Geiste auf. Aber wenn wir in demselben Augenblicke aus andern Anzeichen gewahr werden, dass der Gegenstand diese Eigenschaft gar nicht besitzt, sondern vielmehr die entgegengesetzte, so erzeugt sich in dem Verstande ein Gegeneinanderstoss eigener Art, dessen Rückschlag sich im Zwerchfell fühlbar macht und im Lachen äussert, denn jeder Stoss muss sich auf irgendeine Weise äussern. Die beiden sich widersprechenden Vorstellungen verwirklichen sich nicht im Geiste; im Gegentheil, weil sie sich wechselseitig abstossen und weil keine sich verwirklichen kann, entsteht ein Stoss. Stellen wir uns z. B. eine kokette, herausfordernde Frau vor, welche die Haltung hat, auftritt, handelt und spricht, wie eine hübsche Frau zu thun pflegt. Durch eine einfache Ideenverbindung veranlasst, habe ich also Grund zu der Annahme, dass sie wirklich hübsch ist. In demselben Augenblicke werde ich aber gewahr, dass sie hässlich ist, und ich lache, weil die beiden Vorstel-

lungen der Schönheit und der Hässlichkeit, die sich gleichzeitig meinem Geiste darbieten, sich abstossen und ich während einiger Augenblicke weder die eine noch die andere denken kann. Wenn ich infolge eingetretener Ueberlegung dahin gelange, bei einer Vorstellung zu verbleiben, so hat das Lachen aufgehört.

Das, was bei dem Kitzel vorgeht, unterstützt diese Theorie. Wir lachen, wenn andere Personen uns kitzeln, und wir lachen nicht, wenn wir uns selbst kitzeln. Woher kommt dieser Unterschied? Daher, weil in dem ersten Falle die von einer andern Hand befolgte Richtung unabhängig von unserm Willen ist und sich in jedem Augenblicke ändern kann. Die während eines Augenblicks innegehaltene Richtung hatte uns die Vermuthung eingegeben, dass eine Berührung in derselben Richtung im nächsten Augenblick erfolgen werde, und gleichwol fand dieselbe nicht in dieser, sondern in einer andern Richtung statt. Es besteht also ein Widerspruch zwischen der voraus erwarteten und der wirklich eingetretenen Thatsache, und die beiden diesen entsprechenden Vorstellungen stossen im Bewusstsein aufeinander. Kein Lachen findet statt, wenn die aufeinander folgenden Berührungen sich auf derselben Linie fortbewegen. Ebenso wenig findet Lachen statt, wenn wir uns selbst kitzeln, weil die Veränderungen in der Richtung alsdann nur von unserm Willen abhängig sind und also unserer Erwartung entsprechen.

Unter den Vorgängen, welche zum Lachen reizen, kommen diejenigen dem Kitzel am nächsten, welche sich auf Bewegungen beziehen; sie schliessen ebenfalls eine getäuschte Erwartung ein. Jemand bereitet sich z. B. vor, über einen Graben zu setzen, wir sehen ihn den Anlauf nehmen. Unter dem Einflusse der Ideenverbindungen sehen wir ihn schon im Geiste auf der andern Seite des Grabens angelangt, aber in demselben Augenblicke fällt er vor unsern Augen in den Koth, die beiden entgegengesetzten Vorstellungen stossen in unserm Geiste aufeinander und wir brechen in

ein Gelächter aus. Gewisse Grimassen, welche nichts sind als Bewegungen des Körpers und der Physiognomie, sind aus demselben Grunde amusant: z. B. wenn wir nach den Umständen, nach den Worten einer Person gewisse Geberden erwarten, und dieselbe gerade die entgegengesetzten Geberden vor uns ausführt, wenn sie weinend sagt, dass sie zufrieden, oder tanzend, dass sie traurig sei. Wenn die Schauspieler vom Théâtre Français die Rolle des Gros-René in dem „Zwist der Verliebten“ (*Dépit amoureux*) darstellen und dabei an jene Stelle ankommen, wo die Frau mit dem Meere verglichen wird:

> Wie sagt' ich doch? — ja, zum Vergleich, wenn's Euch
> Gefällig ist: so wie das Meer im Sturm
> Ergrimmt, es heult der Wind, es bäumt sich auf,
> Flut gegen Flut macht einen Mordspectakel,
> Und jagt das Schiff trotz seinem Steuermann
> Bald in den Keller, bald hinauf aufs Dach ....,

so verfehlen sie niemals, bei dem Worte Keller die Arme gegen den Himmel auszustrecken und bei dem Worte Dach sie zur Erde zu senken, und dieser Gegensatz der Geberden mit den Worten ruft auf die Zuschauer ganz dieselbe Wirkung hervor wie der Kitzel.

Man macht täglich Kinder lachen, indem man ihnen auf ihren Kleidern einen Fleck zeigt, welcher nicht da ist. Auch das ist gerade dasselbe, als wenn man sie kitzelte, sie machen sich auf eine Wahrnehmung gefasst und erhalten dafür eine andere.

So besteht also die wahre Ursache des Lachens darin, dass die Mehrzahl unserer Ideenverbindungen sich auf zufällige, obwol gewöhnliche Verknüpfungen von Thatsachen stützt, statt auf nothwendige und wesentliche Verknüpfungen gegründet zu sein. Die Folge davon ist, dass wir manchmal eine Eigenschaft für ein Anzeichen gewisser anderer ansehen, die in der That sehr häufig verbunden mit ihr auftreten, in dem lachenerregenden Falle aber gerade mit einer ganz andern Eigenschaft verbunden sind.

Da die beiden, im Lachen ins Spiel gebrachten gegensätzlichen Kräfte nicht in die Einheit einer Vorstellung aufgehen können, so sind sie genöthigt, sich nach aussen durch eine Verausgabung von Muskelkraft aufzulösen. Der Mensch ist nun so eingerichtet, dass die unbenutzten Gehirnkräfte in der Erscheinung des Lachens zu einer Erregung des Zwerchfells werden. Da die längere Zeit andauernde Contraction dieses Muskels die Athmung in einer peinlichen Weise hemmen würde, so wird dieselbe theilweise durch mehr oder minder tiefe Einathmungen ersetzt, welche nur ein sehr unvollkommenes Bemühen sind, trotz der durch das Lachen verursachten zufälligen Störung die gewöhnlichen Functionen fortzusetzen. Wenn die Erregung des Zwerchfells so bedeutend ist, dass sie nur unvollkommene Einathmungen gestattet oder selbst diese beinahe völlig hindert, so kann daraus eine Art von Beklemmung oder Erstickung entstehen. Man will vor Lachen bersten, es wird unmöglich, ein einziges Wort hervorzubringen oder zu schlucken. Das Gesicht bedeckt sich mit Röthe und Schweiss, die Adern schwellen an, die Augen füllen sich infolge der gestörten Athmung mit Thränen. Daher stammt der Ausdruck vor Lachen sterben. Nur nach mehrmaligem tiefen Luftschöpfen stellt das Gleichgewicht sich wieder her.

Kurz, das Lachen muss wie eine Verwendung überschüssiger Kräfte angesehen werden, welche nicht für die Bildung eines Begriffs verausgabt werden konnten. Der Stärkegrad steht im Verhältniss zu der Stärke, mit welcher die Vorstellungen sich uns aufdrängten.

Darwin zufolge ist das Lachen nicht eine charakteristische Eigenschaft des Menschen, wie man sonst behauptete. Es scheint ausgemacht zu sein, dass gewisse Arten von Affen wie wir lachen, wenn man sie kitzelt. Wenn man mit einem jungen Hund spielt und thut, als ob man ihn an einem Ohr ziehen wollte, während man ihn alsdann wirklich an einem andern zieht, so sind wir überzeugt, dass man in seinem Intellect dieselben

Phänomene veranlasst, die sich bei uns durch das Lachen ausdrücken. Aber der Ueberschuss an Kraft, der sich bei uns in Zusammenziehungen des Zwerchfells verausgabt, gibt sich bei dem Hunde infolge von Organisationsverschiedenheiten in Sprüngen, Wedeln des Schwanzes, oder einer Art von vergnügtem Grunzen kund, welches schon nicht mehr sehr entfernt vom Lachen ist. „*Ridendi quoque ratio*", sagt Lactantius (Institutiones, Buch III, Kap. X), „*apparet in ceteris animalibus aliqua, cum, demulsis auribus, contractoque rictu et oculis in lasciviam resolutis, aut homini alludunt, aut suis quisque conjugibus ac foetibus propriis.*"

Die in dem Lachen stattfindende Vorstellung von zwei sich widersprechenden Beziehungen ist ein ganz verschiedener Vorgang von dem, wenn wir uns getäuscht haben und unsern Irrthum erkennen. In diesem Falle entsteht das falsche Urtheil nicht durch den Gegenstand selbst, dasselbe hat vielmehr seine Ursache in uns, in der Unvollkommenheit unserer Fähigkeiten. In dem Lachen hingegen wird die falsche Beziehung durch den Gegenstand selbst geliefert, und unsere Fähigkeiten würden mangelhaft sein, wenn sie sich derselben nicht bemächtigten. Bei dem Erkennen eines Irrthums folgt das wahre Urtheil dem falschen nach einer mehr oder minder langen Zeit. Meistens sind dieselben durch Beurtheilungen und verschiedene Acte der Ueberlegung getrennt. Im Lachen bieten die beiden Urtheile sich gleichzeitig unserm Verstande dar; wenn wir zwischen ihnen eine Wahl zu treffen und zu bestimmen suchen, welches das Richtige ist, so findet dies nur statt, nachdem wir uns des einen oder des andern bewusst geworden sind, d. h. nachdem der Vorgang, welcher das Lachen verursachte, vollkommen aufgehört hat.

Das Lächerliche ist ebenso wenig einerlei Wesens mit dem Hässlichen. Im Hässlichen sind allerdings Eigenschaften vorhanden, welche unsere Ideenverbindungen verletzen; aber sie verhalten sich nicht gegensätzlich

zueinander, da sie wirklich in dem Gegenstand nebeneinander bestehen. Sie werden dem Geiste gleichmässig stark auferlegt und die durch die Wahrnehmung erhaltene Vorstellung verdrängt nach einer mehr oder minder unangenehmen Anstrengung diejenige Vorstellung, welche uns durch unsere Gewöhnungen entstanden war. Beim Lächerlichen findet dieser Sieg einer Vorstellung über eine andere nicht statt; es kommt zu keiner Anstrengung, sondern nur zu einer verdoppelten Erregung des Geistes und folglich zu einem beträchtlichen Vergnügen. Das Lächerliche lässt sich gar nicht, dass Hässliche dagegen mit Mühe denken. Das Lächerliche vermehrt die bewusste Kraft durch eine doppelte Erregung, welche in Muskelenergie verausgabt wird; das Hässliche vermindert die bewusste Kraft durch die Anstrengung, welche erforderlich wird, um die ihm Widerstand leistenden Vorstellungen zurückzutreiben. Wir können die Wirkung des Lächerlichen mit der Begegnung zweier Kräfte vergleichen, welche, infolge ihres Zusammenstosses aus freien Stücken andere Richtungen annehmen, ohne gezwungen zu sein in den bisher befolgten zu beharren. Bei der Hässlichkeit ist die Wirkung dagegen gleichsam die einer Kraft, welche genöthigt wird einen durch einen andern Gegenstand besetzten Platz einzunehmen und um dieses Hinderniss zu besiegen nicht umhin kann, sich die beschwerliche Hülfe einer supplementären Kraft zu borgen.

Wir haben unsere Theorie des Lächerlichen weiter in einem kleinen 1862 veröffentlichten Werk entwickelt.* Dem entgegen hat Charles Lévêque in einem bemerkenswerthen Artikel der „Revue de deux Mondes"** uns beschuldigt, dass wir das erste Princip der

---

* Ueber die Ursachen des Lachens (1862).

** 1. Sept. 1863. Der Artikel ist zum grossen Theil in der zweiten Ausgabe der „Wissenschaft des Schönen" desselben Verfassers reproducirt worden.

Logik, den Satz des Widerspruchs, misachtet hätten. Wir citiren seine eigenen Worte: „Die Behauptung, dass das Lächerliche das sei, was den Verstand nöthige die Gegensätze zu bejahen, ist unzweifelhaft neu, aber ist sie richtig? Wir nehmen keinen Anstand dies zu verneinen. Warum? Weil die Natur des menschlichen Geistes sich dem widersetzt, ebenso wie derselbe Raum sich weigert zwei verschiedene Körper an derselben Stelle zu beherbergen. Gleichzeitig behaupten, dass derselbe Gegenstand schwarz und weiss ist, rund und viereckig, wahr und falsch, das kann niemand und niemand wird es jemals können."

Wenn wir behauptet hätten, dass dasselbe Urtheil gleichzeitig bejahend und verneinend sei, so würden wir uns in der That einer Absurdität schuldig gemacht haben, aber wir haben etwas ganz anderes gesagt: wir haben gesagt, dass wir in derselben Zeit und in Betreff desselben Gegenstandes zwei Urtheile zu bilden, ein bejahendes und ein verneinendes, und dies ist etwas ganz anderes. Wir haben den Widerspruch nicht in einen Act des Gedankens eingeführt, was in Wahrheit unmöglich sein würde, wir haben ihn nur zwischen mehrern Acten des Gedankens aufgezeigt, was nicht allein möglich, sondern eine gewöhnliche Erscheinung ist.

Ganz gewiss ist von diesen beiden entgegengesetzten Urtheilen das eine nothwendigerweise falsch; wir sind auch weit entfernt, dies zu bestreiten. Der Stoss, der sich im Lachen kundgibt, könnte ohne diese Voraussetzung sogar nicht zu Stande kommen. Eben weil die beiden Urtheile zusammen nicht wahr sein können, werden sie voneinander abgestossen. Aber es ist nicht minder wahr, dass der Geist im Augenblick des Lachens sich nicht damit beschäftigt ausfindig zu machen, welches Urtheil wahr und welches falsch ist. Dies wird, wenn überhaupt, erst später entschieden, wenn das Lachen aufgehört hat, oder nur noch in den

mehr oder minder vom Gehirncentrum entfernten Organen einen Widerhall besitzt.

Was Lévêque hindert, unsere Theorie anzunehmen, ist vielleicht, dass er, wie die Mehrzahl der Spiritualisten die Möglichkeit eines gleichzeitigen Bestehens zweier Urtheile im Geist nicht zugibt.

Es ist sehr richtig, dass derselbe Raum nicht gleichzeitig zwei verschiedene Körper enthalten kann. Aber es ist ebenfalls richtig, dass zwei entgegengesetzte Kräfte das Bestreben haben können, gleichzeitig zwei Körper in denselben Raum hineinzutreiben. Daraus ergibt sich denn ein Aneinanderstoss der beiden Körper und das Lachen ist nichts anderes.

Es ist unmöglich, erwidert man uns mit Recht, dass weiss schwarz sei und umgekehrt, aber kann man nicht spottweise von einem Schornsteinfeger sagen, wenn er aus einer Esse steigt, dass er weiss wie Schnee sei? Und bin ich alsdann nicht genöthigt zu lachen, denn die Vorstellungen von Weiss und Schwarz stellen sich in Betreff eines und desselben Gegenstandes gleichzeitig meinem Geiste dar. Der lachenerregende Widerspruch liegt nicht in den Bestandtheilen des Objects selbst, das wäre unmöglich, sie liegt in der Bezeichnung seiner Eigenschaften oder seiner Beziehungen.

Ein deutscher Physiologe, Dr. Hecker in Görlitz, hat neuerdings eine Theorie des Lachens vorgetragen, welche von der unserigen sehr verschieden ist.* Er studirt zuerst das durch Kitzel hervorgerufene Lachen und nimmt seinen Ausgangspunkt von der Thatsache, dass jede Hautempfindung begleitet ist von einer Erregung des gesammten vasomotorischen Nervensystems, durch welche die Blutgefässe verengert werden. Er bezieht sich auf die Versuche von Oswald Naumann; bei einem Frosch, dessen Rückenmark vom Gehirn ab-

* Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen (Berlin, Dümmler'sche Verlagsbuchhandlung 1873).

getrennt war, unterband Naumann die Gefässe eines Beins und durchschnitt alle Nerven desselben mit Ausnahme des Hüftnerven, welcher die Gefühlsnerven der Pfote enthält. Nachdem er so alle unmittelbare Einwirkung auf die Gefässe ausgeschlossen hatte, reizte er die Pfote elektrisch und beobachtete mit Hülfe des Mikroskops, dass bei jeder Reizung die Gefässe der Baucheingeweide, der Lungen und der Schwimmhaut sich verengerten, und dass die in jenen Gefässen enthaltene Blutmenge sich verringerte. Andere Versuche am Menschen, mit Hülfe des Sphygmographen angestellt, wiesen eine ähnliche Gefässverengerung nach unter dem Einfluss von Senfteigen oder heissen Wassers u. dgl. Auch hat man beobachtet, dass jede Erregung des sympathischen Nerven von einer Erweiterung der Pupille begleitet ist.

Dr. Hecker nimmt nun an, dass durch Kitzeln ebenso eine Erregung der vasomotorischen Nerven und eine Verengerung der Gefässe hervorgerufen werde. Was ihn in dieser Annahme bestärkt, ist der Umstand, dass nach seinen Beobachtungen bei Personen, welche man kitzelt, stets jene Erweiterung der Pupille auftritt, welche in der Regel mit den oben beschriebenen Erscheinungen am Gefässsystem zusammen auftritt.

Wir haben gegen diese Auffassung nicht das Geringste einzuwenden. Aber bis dahin ist vom Lachen noch gar keine Rede, und das, was folgt, scheint uns viel weniger exact und zulässig.

Dr. Hecker glaubt, dass die Erschütterungen des Zwerchfells beim Lachen den Zweck haben, die plötzlichen Störungen im Gleichgewichtszustand des Gehirns, welche durch die Verengerung der Gefässe herbeigeführt werden, wieder auszugleichen. Bei der Ausathmung hebt sich das Zwerchfell und senken sich die Rippen: dadurch wird der Binnenraum der Brusthöhle verkleinert und der Druck auf die Lungen, das Herz und die grossen Gefässe vermehrt. Diese setzen daher der Rückströmung des Blutes aus den Gefässen

des Gehirns einen grössern Widerstand entgegen und verhindern die unter dem Einfluss des vasomotorischen Nervensystems sich verengernden kleinen Gefässe daran, sich ganz zu entleeren. Danach würden also die Ausathmungen beim Kitzeln jeder neuen Hautreizung entsprechen, während die Einathmungen den Pausen in den Berührungen entsprechen oder wenigstens nur in dem Maasse erfolgen würden, als zur Unterhaltung der Athmung unbedingt nothwendig wäre. Wenn man sehr heftig gelacht hat, muss man in der That sehr tiefe Athemzüge machen, um die durch das Uebermaass der Ausathmungen gesetzte Störung wieder auszugleichen.

Wenn die Theorie von Dr. Hecker richtig wäre, wie sollte man erklären, dass Hauterregungen, die viel stärker sind als diejenigen, welche im Kitzel auftreten, nicht von Lachen begleitet sind? Warum lachen wir nicht, wenn man uns reibt, wenn man uns massirt, wenn man uns schlägt, und überhaupt unter dem Einfluss aller Hautreize? Warum verursacht der Kitzel um so mehr Lachen, je leichter er ausgeführt ist? Warum hängt das Lachen, statt einfach in Beziehung zu den Berührungen, welcher Art sie auch seien, zu stehen, einzig von den Veränderungen der Schnelligkeit, der Richtung und der Stärke in den Berührungen ab, wie wir vorher gezeigt haben?

Wir glauben, dass das Lachen, weit entfernt eine blosse Reflexbewegung zu sein, immer, selbst im Kitzel, intellectuelle Vorgänge voraussetzt, und dass diese Vorgänge in einer Aufeinanderfolge getäuschter Erwartungen bestehen. Aber Dr. Hecker's psychologische Analyse des Lächerlichen ist nach unserer Auffassung noch weniger glücklich als seine physiologische. Seine Theorie wird vermuthlich der Mehrzahl unserer Leser sehr eigenthümlich erscheinen. Ihr zufolge besteht das Gefühl, dem das Lachen entspricht, in einer Reihe rascher, zwischen einem Schmerz und einer Freude verlaufenden Schwingungen. Wenn wir ihn richtig aufgefasst haben, so wäre der Schmerz wie die Hauterregung im Kitzel

von einer Erhebung des Zwerchfells begleitet, während das Vergnügen mit seiner Senkung zusammenfiele. Man muss gestehen, dass wenn in dem Gefühl des Lächerlichen irgendetwas von Schmerz überhaupt vorhanden ist, dasselbe jedenfalls keine Spuren im Bewusstsein zurücklässt und es könnte wol sein, dass es nur in der Einbildungskraft unsers Autors existirte. Ganz gewiss hinterlässt ein verlängertes Lachen einen gewissen Eindruck von Müdigkeit, der von einer in den Functionen der Athmung und des Kreislaufs entstandenen Störung herrührt. Aber diese Ermüdung ist eine Folge des Lachens, sie kann weder als einer seiner Bestandtheile noch als eine seiner Ursachen angesehen werden.

Hecker zufolge rührt der Schmerz beim Lachen daher, dass wir einen Widerspruch bemerken, der entweder zwischen den Eigenschaften eines Gegenstandes selbst oder zwischen diesen Eigenschaften und unsern eigenen Ideen besteht. Das Vergnügen dagegen erkläre sich in den meisten Fällen aus einem Gefühl des Stolzes, welches uns die Absurdität des lächerlichen Gegenstandes einflösse. Das ist im wesentlichen dieselbe Theorie, die gewöhnlich Hobbe zugeschrieben wird, und die man richtiger auf Plato zurückführen sollte, der sie zuerst aufgestellt hat (Philebos und Ueber den Staat, Bd. II). Ein Buckeliger verursacht uns, nach Hecker, Schmerz, weil er unserm Ideal der menschlichen Gestalt widerspricht, und gleichzeitig erregt er unser Vergnügen durch den Gedanken, dass wir frei von seinem Gebrechen sind. Ein Anachronismus ist unangenehm durch die thatsächliche Irrung, die in ihm enthalten ist, und angenehm, indem wir veranlasst werden uns unserer Fähigkeit, diese Irrung zu erkennen, bewusst zu werden. Die Abenteuer des Barons Münchhausen und andere derartige Berichte enthalten an sich mehr oder minder unangenehm uns berührende Widersprüche, aber gleichzeitig lassen sie uns unsere Ueberlegenheit über die Thoren, die solche Aufschneidereien hinnehmen, erkennen. Alles das ist chimärisch. In

all diesen angeführten Fällen finden sich in unserm Bewusstsein ebenso wenig Spuren einer Regung des Stolzes als eines peinlichen Gefühls. Um über unsere Ueberlegenheit in Bezug auf den lächerlichen Gegenstand zu urtheilen, müssten wir Zeit haben Reflexionen über uns selbst anzustellen, was während der Dauer des Lachens kaum möglich ist. Man kann dazu übergehen, nachdem das Lachen vorüber ist, aber dies kann nicht durch dasselbe veranlasst werden. Andererseits ist es auch nicht genau zu sagen, dass jeder Widerspruch Gegenstand eines peinlichen Gefühls ist. Jeden Augenblick entdecken wir Irrthümer, wir geben uns Rechenschaft von einer Verkehrtheit und die Verstandesoperationen, welche uns solche Mängel aufdecken, sind eher eine Quelle von Freuden als von Schmerzen. Gerade wenn der Widerspruch uns lachen macht, ist er nichts weniger als peinlich.

Ein anderer sehr verbreiteter Irrthum besteht darin, das Lachen nicht als Zeichen eines besondern Gefühls, sondern als Ausdruck des Vergnügens im allgemeinen zu betrachten. Fast alle Autoren, welche dieser Doctrin anhängen, haben nicht zwischen dem Lächeln und dem Lachen unterschieden, oder wenigstens zwischen diesen beiden Phänomenen nur Unterschiede im Grade angenommen. Auch Darwin hat sich in seinem Buch „Ueber den Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und bei den Thieren“ in diese Verwirrung hineintreiben lassen. Aber es ist nicht zu bestreiten, dass wir, selbst in der lebhaftesten Freude, nicht immer lachen und ebenso, dass wir, selbst in der grössten Traurigkeit, nicht umhin können zu lachen, wenn wir einem wahrhaft lächerlichen Gegenstande begegnen. Das Lächeln ist ein Ausdruck, der alle Gefühle des Vergnügens, welcher Art sie auch seien, begleitet, und der in keiner Weise von den Bewegungen des Zwerchfells abhängt, das Lachen dagegen tritt zum Lächeln nur bei Gelegenheit eines besondern Gefühls, des Gefühls des Lächerlichen. Darwin vermengt mit dem Lachen das Schreien und

die Freudenausrufe der Kinder, und da er einmal in diese Verwirrung gerathen ist, so muss er hernach zwischen dem Lachen der Kinder und dem der Erwachsenen unterscheiden, indem er anerkennt, dass diese letztern unter ganz abweichenden Umständen lachen. Das Lachen der Erwachsenen, sagt er, ist gewöhnlich durch irgendetwas Ungereimtes (*incongruous*) oder Unerklärliches verursacht, welches ein Erstaunen hervorruft und in dem, der lacht, ein Gefühl der Ueberlegenheit erzeugt. Keine dieser Qualitäten kann als ein wesentlicher Charakterzug des Lächerlichen angesehen werden.

Dasjenige Lächerliche, welches lediglich eine Wirkung des Zufalls oder der Umstände ist, welches sich bei den Thieren oder selbst an leblosen Gegenständen vorfindet, enthält an sich keine Ungereimtheit. Andererseits erregt das Ungereimte nicht immer Lachen, selbst dann nicht, wenn es ganz offenbar ist und uns in einem Moment aufstösst, wo wir es am wenigsten erwarten. Es kommt im Gegentheil häufig vor, dass ernsthafte Irrthümer uns unangenehm sind und uns einen peinlichen Eindruck verursachen. Ein und derselbe Gegenstand kann gleichzeitig lächerlich und ungereimt sein, aber diese beiden Eigenschaften sind nicht identisch. Die Thatsache des Unerklärlichen erzeugt viel eher Erstaunen, Bewunderung, oder das Gefühl des Erhabenen, als Lachen. Ebenso wenig ist die Ueberraschung eine Ursache des Lachens. Wenn die Anmuth, das Malerische, das Schöne uns da aufstossen, wo wir sie nicht erwarteten, so empfinden wir durchaus keine Lust zum Lachen. Was die Meinung von Plato und Hobbes betrifft, wonach das Lächerliche in dem Geist des Lachenden ein Gefühl des Stolzes erwecken soll, so steht dies in Widerspruch mit der wesentlichen Qualität des Stolzes, welche darin besteht, das ernsthafteste aller Gefühle zu sein. „Niemand scheut sich, gelacht zu haben", sagt treffend Jean Paul; „eine so deutliche

Selbsterhebung, als Hobbes voraussetzt, würde aber jeder heimlicher halten.“

Einer unserer ausgezeichnetsten literarischen Kritiker, Sarcy, hat in dem Journal „Le Temps“* die Frage aufgeworfen, warum die Wiederholung derselben Dinge, besonders im Theater, eine so fruchtbare Quelle des Lächerlichen sei. Unsers Erachtens wäre hierauf Folgendes zu antworten. Wir beginnen damit zwei Arten von Wiederholungen zu unterscheiden: erstens diejenigen, welche, insoweit sie Wiederholungen sind, die Bedeutung der wiederholten Sache in keiner Weise modificiren, und zweitens diejenigen, welche dieser Bedeutung etwas hinzufügen. Die erstern, weit entfernt die Wirkungen des Lächerlichen zu steigern, dienen eher dazu dieselben zu schwächen; nur die letztern werden neue Ursachen des Lachens.

Was den ersten Fall angeht, so erinnern wir daran, dass die Ideenverbindungen die Ursachen des Lächerlichen sind. Diese Ideenverbindungen haben eine Neigung sich abzuschwächen, ihre Kraft der Eingebung einzubüssen, wenn sie mehrmals in Wegfall gekommen sind. Wenn wir häufig hässlichen, aber herausfordernden Frauen begegneten, so würde die Ideenverbindung der Schönheit und der Koketterie sich in uns abschwächen. Würde das zur Regel, so würden es vielmehr die hübschen Frauen sein, welche uns lächerlich erscheinen, wenn sie kokett sind. Nehmen wir eine Scene aus einer Komödie, die z. B. von Herrn von Pourceaugnac und dem Apotheker. Man hat gestern darüber gelacht; sieht man dieselbe Scene heute wieder, so lacht man weniger, sieht man sie zehn Tage hintereinander wieder, so lacht man gar nicht mehr. Die Scene ennuyirt schliesslich und wird unerträglich. Aber wenn man erst nach zwei Jahren darauf zurückkommt, so fängt man wieder an zu lachen, weil der Eindruck sich inzwischen verwischen konnte und man sich nun bei-

* Januar 1869.

nahe wieder in der Verfassung befindet, in der man die Scene zum ersten mal gesehen hat.

Ganz anders verhält es sich aber, wenn das Lächerliche aus der Thatsache der Wiederholung selbst hervorgeht, wenn die Wiederholung selbst das Zeichen gewisser Dinge ist, die sich in Widerspruch mit andern Theilen desselben Gegenstandes befinden. Da die Wiederholung zum Zeichen einer Eigenschaft wird, so bemächtigt sich die Vorstellung dieser Eigenschaft unserer um so stärker, je häufiger die Wiederholung ist und der Widerspruch dieser Vorstellung mit andern erzeugt einen um so heftigern Anprall. Kommen wir auf die Scene mit Herrn von Pourceaugnac zurück. Hier kommt ein Apotheker mit einer Spritze, es ist dies nur das Zeichen eines Lavements, welches gegeben werden soll. Aber nun zwanzig Lavements. Und gleichwol ist nur ein angeblicher Kranker da. Widerspruch zwischen dem Zeichen und dem Vorgange; ich breche in Lachen aus. Bei jeder neuen Spritze, welche auftaucht, steigert sich der Widerspruch und ebenso meine Lachlust. Zwanzig Spritzen für ein Lavement oder zwanzig Lavements für einen einzigen Kranken, möge man es nehmen, wie man will, darin liegt ein Lachreiz, dem sich niemand entziehen kann, so wenig der Philosoph oder Kritiker als der albernste Gimpel.*

* Im Interesse der Deutlichkeit ist es gut zu bemerken, dass der wiederholte Vorgang hier schon an sich lächerlich war, ehe die Wiederholung ihm noch aufs neue einen Grund der Lächerlichkeit hinzufügte. Der Anblick einer Klystierspritze im Theater ist immer eine Ursache des Gelächters. Warum? Weil sie die Vorstellung eines Actes erweckt, der nach unsern Ideenverbindungen nur in der Zurückgezogenheit des Ankleidezimmers vor sich gehen sollte, und der in dem vorliegenden Fall sich dennoch vor unsern Augen zu entwickeln scheint. Aus demselben Grunde erregt ein Schauspieler immer Lachen, wenn er sich in Unterhosen zeigt.

Aber in der Scene mit Herrn von Pourceaugnac ist die Anhäufung noch grösser, denn das Lavement ist das Zeichen einer Krankheit und es trifft sich, dass Herr von Pour-

Nehmen wir ein anderes Beispiel: Eine Person wiederholt in jedem Augenblick dasselbe, wie z. B. in der „Unschuld auf dem Lande“ („Nos bons villageois“) derjenige, welcher auf alle an ihn gerichteten Fragen antwortet: „Ja, da steh' ich nun und frage.“ Das erste mal, wenn man diese Worte hört, lacht man nicht, beim zweiten mal beginnt man zu lachen, denn in dem Maasse, wie die Worte in dem Dialog wiederkehren, lacht man stärker. Werden sie von einer andern Person zum Spott wiederholt, so bricht man in Gelächter aus. Wenn es sich hierbei um Worte handelte, wie Ja oder Nein, deren sich jeder in jedem Augenblick bedient, so würde die Wiederholung nichts Lächerliches haben; aber in dem vorliegenden Falle wird die Wiederholung zum Zeichen eines besondern Charakters, eines Querkopfes, eines lächerlichen Menschen, und sie hat folglich einen für sich, abgesehen von dem Sinn der wiederholten Worte, bestehenden Werth. Dass jemand auf eine Frage antwortet, indem er sich selbst dieselbe Frage vorlegt, das ist das Zeichen einer Verlegenheit, die aller Welt unter gewissen Verhältnissen begegnen kann. Aber wenn dieselbe Person auf alle Fragen in gleicher Weise antwortet, so wird dies ein Zeichen von Geistesschwäche, von Albernheit, von Einfältigkeit, und hier beginnt der Widerspruch, welcher die Bedingung des Lächerlichen ist. Denn auf der einen Seite lassen die der Person aus „Die Unschuld vom Lande“ vorgelegten Fragen von ihm Antworten erwarten, durch die Ideenverbindung kommen wir dazu ihm die Fähigkeit zu antworten, d. h. einen gewissen Grad von Intelligenz zuzuschreiben, auf der andern Seite bezeugt die Art seiner Antworten, dass ihm diese Fähigkeit fehlt. Indem jede neue Antwort das Zeichen einer immer grössern Einfältigkeit ist, so vermehrt sich der Widerspruch

---

ceaugnac gar nicht krank ist. Neuer Widerspruch. Es sind in dieser Scene also drei sich ergänzende Ursachen des Lachens.

jedesmal. Die Fragen schliessen die Vorstellung einer Verschrobenheit aus, welche jede neue Antwort mehr und mehr verstärkt in uns befestigt. Antwortet eine andere Person ihrerseits in derselben Art und Weise, so wird die Wirkung noch stärker, denn man war bei ihr noch weniger auf diese Unfähigkeit gefasst. Da die Wiederholung derselben Phrase von seiten der ersten Person uns schon daran gewöhnt hat sie als ein Zeichen einfältiger Sinnesweise aufzufassen, so können wir sie selbst in dem Munde eines andern nicht für den Ausdruck eines zufälligen und zu entschuldigenden Irrthums halten.

Um eine solche Erklärung, die auf den ersten Anschein gesucht erscheinen kann, richtig zu verstehen, muss man mit der Theorie der Zeichen oder der Ideenverbindung vertraut sein. Diese Person, die immer dasselbe wiederholt, ist, genau genommen, aus demselben Grunde lächerlich, aus dem wir immer lachen, wenn einer das Gegentheil von dem thut, was er zu machen die Absicht hat, glaubt oder scheint, oder das Gegentheil von dem, was die Umstände uns bestimmen von ihm zu erwarten. Denn in allen diesen Fällen handelt es sich um die Erwartung einer und die Verwirklichung einer andern Sache. Die Erwartung ist aber soviel wie ein Zeichen der Sache selbst. Es genügt, dass wir einer Person die Absicht zuschreiben, uns eine Sache nicht zu zeigen, um in Lachen auszubrechen, sobald wir die Sache gewahr werden. Niemand lacht, wenn er in der Oper die Beine einer Tänzerin sieht, aber man bricht in Gelächter aus, wenn ein indiscreter Wind das Kleid der ersten besten Frau auf den Boulevards ein wenig in die Höhe hebt. Ebenso lachen wir, wenn ein Mensch laut mit sich selbst spricht, weil das, was er sagt, den Gedanken einflösst, dass man ihn nicht hört und weil wir trotzdem ihn hören. Wir lachen über einen Schwätzer, der unnütze Worte äussert, weil einerseits das Sprechen an sich ein Zeichen ist, dass man etwas zu sagen hat, und

weil andererseits die Reden des Schwätzers bezeugen, dass er nichts zu sagen hat.

Wenn in dem „Sprechenden Gemälde“ ein alter und eifersüchtiger Vormund, nachdem er den Kopf aus seinem alten Gemälde herausgeschnitten und seinen eigenen in das dadurch entstandene Loch gesteckt hat, nun auf diese Weise, ohne dass man es ahnt, Zeuge von allem wird, was bei ihm vorgeht, wenn die andern Personen des Stücks auf ihn einsprechen, wie man wol zuweilen ein lebloses Bild anspricht, so wird das, was sie sagen, lächerlich, weil das Bild, welches man taub voraussetzen muss, unser Vormund in Person ist. Er hört, und man spricht zu ihm, als ob er nicht hörte. Wir hören oder thun lächerliche Dinge dieser Art jedesmal, wenn wir in einen Irrthum gerathen, nicht durch unsern Fehler und durch Mangel an Urtheilskraft, sondern durch die Umstände, in denen wir uns befinden. Es hat sich z. B. etwas zugetragen, was wir nicht wissen konnten, oder ein Gegenstand scheint etwas anderes zu sein, als was es wirklich ist, oder wir wurden veranlasst, irgendeiner Person die Handlung einer andern zuzuschreiben. Die grösste Zahl der Quidproquos, der Misverständnisse, der Irrungen, diese so fruchtbare Quelle der am meisten Lachen erregenden Situationen, gehört dieser Gattung an. Mercur, der für Sosius, der Chevalier Ménechme, der für seinen Bruder gehalten wird, Valère, der zu Harpagon von seiner Tochter spricht, während Harpagon meint, dass von seiner Chatoulle gesprochen wird, Crispin, der in der Gestalt eines guten, schwachen Greises sein Testament macht — alle diese Personen und Situationen erregen im Theater allgemeines Gelächter. Um in einem solchen Falle zu lachen, darf man den Irrthum desjenigen, der uns lachen macht, nicht theilen, sondern muss im Gegentheil die Umstände kennen, die er nicht kennt.

Wir lachen jedesmal, wenn wir Thiere die Geberden und Handlungen des Menschen nachahmen sehen, denn wir werden dadurch veranlasst, die den Menschen aus-

zeichnenden Eigenschaften Wesen beizulegen, denen dieselben fremd sind. Der Esel, die Eule erscheinen uns häufig lächerlich, weil sie in unedlen Formen ein ernstes und nachdenkliches Aussehen zur Schau tragen, das unserer Gattung eigenthümlich zu sein scheint. Der Affe wird in seinem Aussehen noch komischer, wenn er eine Kleidung trägt, die ihn dem Menschen noch ähnlicher macht. Eine bei einem lebenden Wesen anmuthige Geberde erregt Lachen bei einer Marionette, denn sie bestimmt uns in demselben Augenblicke zu denken, dass diese Puppe die Eigenschaften eines Menschen hat und gleichwol nicht ein Mensch ist, d. h. in Wirklichkeit nicht diese Eigenschaften hat. Das Vergnügen, welches uns die gelehrten Thiere verschaffen, beruht zum grossen Theil auf dieser selben Ursache.

Auch die Erscheinungen der unbelebten Natur können uns Stoff zum Lachen bieten. Wir erinnern uns, dass wir eines Tages, da wir mitten im Winter einen heftigen Donnerschlag hörten, in Gelächter ausbrachen. Die gewohnte Ideenverbindung zwischen Gewitter und Sommer hatte uns auf einen Augenblick in die Illusion versetzt, dass wir uns mitten in dieser Jahreszeit befänden. Aber die Kälte, die wir empfanden, führte uns sofort zu der Erkenntniss zurück, dass wir in Wirklichkeit in der entgegengesetzten Jahreszeit waren.

Da das Lachen etwas Angenehmes ist, so ist es nur natürlich, dass wir dasselbe bei uns und andern zu unserm und ihrem Vergnügen hervorzurufen suchen. Der Scherz ist das Lächerliche, welches aus dem Willen hervorgeht; am häufigsten ist er nur eine Nachahmung des Ungewollt-Lächerlichen. Denn der Scherz besteht im allgemeinen darin, den Irrthum zu fingiren, die Verwechselung, die Albernheit oder die Naivetät nachzuahmen. „*Ut vel non stultus quasi stulte dicat aliquid.*“ * „*Eadem quae si imprudentibus excidant, stulta sunt, si*

* Cicero, De oratore.



simulamus, venusta creduntur.“* „Dieselbe Aeusserung ist in dem Munde eines Mannes von Geist oft ein Witzwort oder eine Naivetät und in dem Munde eines Thoren eine Albernheit.“** Die Spötterei, die Verhöhnung, die Stichelei sind Spässe, gemischt mit Tadel.

Eine der einfachsten und leichtesten Arten des Scherzes ist die Ironie, welche darin besteht, den Irrthum vorzugeben und wissentlich das Gegentheil der Wahrheit zu bestätigen. Um wirklich Ironie zu sein, ist erforderlich, dass wir selbst wissen, dass wir das Gegentheil von dem, was wirklich ist, sagen, denn ohnedem würde es nur eine Ungereimtheit sein, kein Scherz. Andererseits macht die Ironie nur diejenigen lachen, welche das wahre Verhältniss bezüglich des Gegenstandes, worauf sie sich bezieht, kennen, denn nur in dem Geiste dieser letztern kann sie die doppelte Beziehung erwecken, welche das Lachen veranlasst. Es geht daraus hervor, dass die Ironie bald ihre Wirkung auf alle Welt äussert, auf den Urheber, den Gegenstand und die Zeugen (Zuschauer, Hörer oder Leser), bald nur auf ihren eigenen Urheber. Man verschafft alsdann sich und sich allein das Vergnügen, seinen Nächsten in eine lächerliche Stellung zu versetzen.

Die Ironie ist moquant, wenn sie als gut darstellt, was schlecht ist:

> Und somit sag' ich denn Quinault ist ein Virgil
> Und einer Sonne ähnlich ging uns Pradon auf.

Lobend, wenn sie das Gute für schlecht erklärt. Man nennt dieses Asteismus. Von dieser Art ist die Rede der Wollust im „Lutrin“:

> Was ward aus jener Zeit, ach, aus der schönen Zeit,
> Wo Könige mit Stolz sich Müssiggänger nannten!
> Hin ist sie, hin! Der umbarmherzige Himmel setzt
> Den unermüdlichsten der Fürsten auf den Thron.
> Er trotzet meinen Reizen, ist für meine Stimme taub,
> Und täglich wach' ich auf vom Lärme seiner Thaten.

---

* Quintilian.

** La Bruyère.

Sie stellt das Kleine als gross dar:

> Werth Eurer Thränen sind die Schicksalsstürme,
> Die meines Sanges Helden heimgesucht.
> Wie seine Tugend mit dem Schicksal rang,
> Was seine Irrfahrt ihn erleben liess,
> Fürwahr es böte Stoff für volle zwanzig
> Gesänge einer zweiten Odyssee,
> Um Leserin und Leser einzuschläfern.

Hierbei handelt es sich nur um einen Papagai; oder das Grosse als klein, was man alsdann das Burleske nennt. Zahlreiche Beispiele dieser Art findet man in den Parodien, welche den Zweck haben, das scherzhaft darzustellen, was ein anderes Werk ernsthaft dargestellt hat. Scarron will ein Bild der Dido entwerfen:

> S' war eine dicke, fette Trulle,
> Gesund und voll robuster Kraft,
> Ein wenig negerhaft die Nase,
> Doch alles höchlichst angenehm.

Sie stellt ferner das Unmögliche als möglich dar, was uns begegnet, wenn wir leblose Gegenstände oder Thiere, die uns nicht begreifen können, anreden. Wir können hier den Dialog des Sosius mit der Laterne als Beispiel anführen. Der Sarkasmus benutzt zuweilen diese Art der Ironie. Er gebietet, was nicht ausgeführt werden kann. Hierher gehört z. B. der Vorwurf des Parthers, welcher Gold in den Mund des Crassus giesst, oder das Wort der Thomyres, welche den Kopf des Cyrus in ein Gefäss mit Blut versenkt.

Die Ironie kommt ebenso bei den erhabensten wie bei den niedrigsten Gegenständen zur Anwendung. Man findet sie gleichmässig in der Tragödie und in der Komödie vertreten. Sie hat im allgemeinen die Wirkung, die Aufmerksamkeit dem Gegenstande, welcher Art er auch sei, zuzuwenden, zu verhindern, dass derselbe nicht unbemerkt bleibe und dem von ihm hervorgerufenen Eindruck das Lachen zuzufügen.

Eine andere gewöhnliche Form des Scherzes ist die Doppelsinnigkeit, welche darin besteht, Worte oder Ge-

berden, welche das allgemeine Zeichen für Beziehungen oder Zustände sind, so anzuwenden, dass wir in demselben Augenblicke andern Personen eins gesagt oder gemacht und gleichzeitig etwas anderes daraus gemacht zu haben scheinen. Die Doppelsinnigkeit ist viel schwerer als die Ironie, denn es ist viel leichter das Gegentheil eines Satzes zu finden, als es zu ermöglichen, denselben durch Zeichen auszudrücken, welche gleichzeitig den Ausdruck eines andern Satzes bilden. Wir erkennen übrigens an, dass die Ironie, die Doppelsinnigkeit und im allgemeinen alle Scherze in dem Maasse schwierig werden, als es sich darum handelt, sie geistreich zu gestalten oder ihnen eine gewisse Tragweite zu verleihen. Die Doppelsinnigkeit, die auf ein Wort hinausläuft, macht den Calembourg aus, der meistens nicht einmal von der Orthographie abhängig ist, sondern einzig in dem Gleichklange der Laute besteht. In andern Fällen dehnt sich aber die Doppelsinnigkeit auf Sätze, Phrasen, ganze Reden aus; es sind dies die Wortspiele, der Stil mit doppelter Auslegung.

Der Scherz kann eine Wirkung des Frohsinns oder der Traurigkeit sein. Im Frohsinn ist er ein Mittel, um einen Ueberschuss an Kräften nutzbar zu machen, der jede Gelegenheit ergreift, um sich zu verausgaben, und schliesslich in intellectuellen Vorgängen zur Verwendung gelangt. In der Traurigkeit ist der Scherz die Verwendung von Kräften, welche durch das Versiegen einer Quelle von intellectueller Reaction verfügbar wurde. Der Scherz des Frohsinns ist das Ergebniss eines Ueberschusses an Kraft, der Scherz der Traurigkeit das Resultat einer Ablenkung derselben. Da die Traurigkeit in der Unterdrückung einer gewöhnlich stattfindenden Verwendung von Kraft besteht, so ist es nur ganz natürlich, dass diese sich einen andern Weg sucht. Man gibt den Scherzen, welche von der Traurigkeit eingegeben werden, den Namen des **Humors**. Sie beziehen sich gewöhnlich auf die Gegenstände selbst, von denen die Traurigkeit herrührt, weil es eben diese

Gegenstände sind, die in einem solchen Falle die Aufmerksamkeit am stärksten beschäftigen. So beschäftigen sich die Humoristen denn auch häufig mit den Unvollkommenheiten der menschlichen Fähigkeiten, den Lastern der Gesellschaft, den Nöthen des Lebens. Die Schwermuth des Humors kann ganze poetische Schöpfungen eingeben und selbst die Seele werden, welche alle Productionen eines Poeten belebt, wie die Flamme aus der dunkeln Kohle hervorbricht. Sie kann in einem Drama oder einem Romane Personen schaffen, die nichts Melancholisches haben und deren Scherze gleichwol indirect Erzeugnisse des Humors sind, denn im Grunde genommen gehören diese Scherze dem Poeten an, und der Humor ist ihre erste Veranlassung. Solcher Art sind die Scherze von Mercutio in „Romeo und Julia“ und von Sancho Pansa in „Don Quixote“.

Wir haben nun noch einige Worte über den Gebrauch und die Anwendung, die man von dem Scherze machen kann, zu sagen. Bald ist derselbe sein eigener Zweck, bald nur ein Mittel, die Aufmerksamkeit stärker auf einen Gegenstand hinzulenken. In dem erstern Falle scherzt man, um zu scherzen, und einzig um das Vergnügen des Lachens zu verursachen. Man nennt dies Possenreisserei (*bouffonnerie*). Die geistlosesten Calembourgs, die abgeschmacktesten Grimassen, die unschicklichsten Geberden, alles hat hierfür gleichen Werth. Die Possenreisserei hat nichts mit dem Geschmacke oder der Wahrheit zu schaffen. Da sie nur in der Form und in der Art und Weise die Dinge darzustellen besteht, so übt sie ihren Witz an den bedeutungslosesten Gegenständen und beschäftigt unnütz die Aufmerksamkeit. Höchstens ist sie ein verzweifeltes Mittel gegen die Langeweile. Lachenmachen, nur um lachen zu machen, d. h. sich zum Possenreisser hergeben, ist das Zeichen eines müssigen Geistes, der auf plumpe Weise im ganzen seine Zeit verliert oder sie todtzuschlagen sucht, das Zeichen eines Geistes ohne Schwung, der unfähig ist, höhern und schwierigern Beschäfti-

gungen nachzugehen. „Es ist nicht gewöhnlich“, sagt La Bruyère, „dass derjenige, der lachen macht, sich Achtung verschafft.“ Ein unterrichteter, verständiger, geistvoller Mann hat, um andere zu amusiren, andere Hülfsquellen, als sich zum Narren zu machen. Allerdings gibt es Gesellschaften, die man nur schwer auf andere Weise amusiren kann als durch Calembourgs, durch sogenannten Blödsinn und läppische Scherze; aber diese Kreise sind nicht diejenigen, mit denen sich zu berühren Achtung verschafft, und welche die vornehmen Geister aufsuchen.

Der Scherz hat dagegen jedesmal ein Anrecht auf den besten Willkomm, wenn er ein Mittel oder ein Instrument für einen nützlichen Zweck ist. Im allgemeinen hat der Scherz nur Werth in dem Munde ernster Leute. Das Lächerliche kann bewirken, dass ein Gegenstand auffälliger wird, indem es aus demselben eine Ursache des Vergnügens macht, oder vielmehr, indem es ein Vergnügen darbietet, an welchem der Geist nur unter der Bedingung Geschmack finden kann, dass er den vorgeführten Gegenstand gleichzeitig in einer lachenerregenden Form betrachte. Wird der Scherz angewandt, um die Verkehrtheiten von irgendjemand fühlbar zu machen, so wird er zu einer furchtbaren Waffe, und die leichtesten Fehler, die unserm Gedächtniss durch eine Scherzrede eingeprägt wurden, haften unauslöschlich in demselben. Der Spott, d. h. das Lachen, verbunden mit der Misbilligung, ist viel wirkungsvoller als die blosse Misbilligung allein. Der Scherz hindert, dass nützliche Wahrheiten oder geistreiche Gedanken unbeachtet bleiben. Um an das Nichtige des Ehrgeizes und des Stolzes zu erinnern, scherzt Hamlet auf dem Kirchhofe in den bittern Worten: „Geh’ jetzt, mein armer Yorrik, in die Kammer der gnädigen Frau und sag’ ihr, wenn sie auch einen Finger dick auflegt: so ’n Gesicht muss sie endlich bekommen; mach’ sie damit lachen!“ — Die Scherze Molière’s in „Précieuses ridicules“ genügten, um den in seiner Zeit mit der Bilder-

sprache getriebenen Misbrauch abzustellen, und mehr als einmal haben die witzigen Ausfälle Voltaire's Bresche in schädliche und eingewurzelte Vorurtheile geschlagen. Das Lachen kann den Zorn entwaffnen, es hat manchmal bewirkt, dass einem Schuldigen Gnade von seinen Richtern bewilligt wurde.

In den satirischen Künsten, in der komischen Poesie ist das Lächerliche, man darf dies nicht vergessen, nur ein Accidens, es gehört denselben nicht wesentlich an, noch weniger ist es ihr Zweck. Man gebraucht häufig, aber mit Unrecht, das Wort komisch als gleichbedeutend mit lächerlich. Das Komische ist einfach das, was der Komödie zukommt. Die Bezeichnungen Komödie und Tragödie verdanken aber ihren Ursprung vielmehr den historischen Umständen, welche die Entstehung der beiden grossen dramatischen Gattungen begleiteten als den Charakteren, die sich unterscheiden, oder den Bestandtheilen, aus denen sie zusammengesetzt sind. Die Bezeichnung des Komischen ist in der Folge auf verschiedene Dichtungsarten ausgedehnt worden, welche in einer von dem komischen Drama abweichenden Form denselben Stoff wie dies verarbeiten; es gibt komische Epopöen, die lyrische Poesie hat ihre komischen Erzeugnisse. Diese Ausdehnung der Bezeichnung rechtfertigt sich durch die Analogie, aber sie kann nicht die Anwendung derselben auf das, was das Lachen verursacht, als geeignet erscheinen lassen. Viele lächerliche Dinge kommen der Komödie nicht zu und diese schliesst nicht nothwendigerweise das Lachenerregende ein. Wenn sie auch infolge der materiellen Bedingungen, die sich aus ihrer Natur und ihrem Endzweck ergeben, häufig das Lachen auf ihrem Wege finden und sich desselben als Werkzeug bedienen muss, so setzt sie sich dasselbe doch nicht ausschliesslich zum Zweck und kann zur Noth ohne dasselbe fertig werden. Wenn wir Beispiele aufzählen wollten, so würde es uns nicht an Komödien auch in der Gegenwart fehlen, in denen nicht ein einziges lachenerregen-

des Wort vorkommt. Und auf der andern Seite kommen in der romantischen Poesie häufig lachenerregende Stellen oder Situationen mitten in einem Drama oder einer Tragödie vor: die Meisterwerke Shakspeare's zählen hierher. Das Komische ist etwas Permanentes, etwas Fortlaufendes, es gehört dem Ganzen eines Werks, der Totalität eines Charakters an. Das Lächerliche ist dagegen etwas Augenblickliches, es ist die Qualität einer besondern Handlung, eines Zugs, eines Wortes, einer Geberde, eines plötzlichen Einfalles. Ein komisches Stück erregt an gewissen Stellen, ein komischer Charakter in einzelnen Augenblicken Lachen. Das Komische ist die Bezeichnung einer poetischen Gattung, die Lust des Lächerlichen eine besondere Art des Gefühlsvermögens. Das Studium des Komischen gehört der Theorie der Kunst an, das der Ursachen des Lachens der Wissenschaft von Vergnügen und Schmerz. Die Abhandlung von Cailhava über die „Kunst der Komödie", und die von Poinsinet de Sivry über „Die physischen und moralischen Ursachen des Lachens" können, so unvollkommen sie auch sind, einen ziemlich genauen Begriff von diesem Unterschied geben. In der „Encyklopädie", in den „Elementen der Literatur" widmet Marmontel mit Recht zwei besondere Artikel den beiden Theorien des Komischen und des Scherzhaften. Die Aesthetiker aus den Schulen von Schelling und Hegel, die allzu sehr darauf bedacht waren, überall die Identität einzuführen und eine genaue Uebereinstimmung zwischen den Formen der Kunst und den Modi des Gefühlsvermögens herzustellen, haben, weil sie diesen Unterschied verkannten, unter der Bezeichnung des Komischen über die Natur und die Anwendung des Lachens gehandelt und zwei unverträgliche Theorien miteinander verbunden. Und derselbe Irrthum hat einen dieser Aesthetiker, Zeising, veranlasst, die ausgezeichnete Definition, die ein Meister der grossen Epoche, Schiller, gegeben hatte, komisch zu finden.

§. 3. *Vergnügen des Herzens, Freude, Hoffnung.*

Wird dem Geiste eine neue Vorstellung zugeführt, die auf alle übrigen Vorstellungen eine Wirkung äussert, so verursacht dies das Vergnügen der Freude. Wenn wir z. B. ein glückliches Ereigniss erfahren, so wird dadurch eine Menge von Gedanken ermöglicht, deren Vorstellung der Vorstellung dieses Ereignisses subordinirt war. Der Gesichtskreis unsers geistigen Vermögens findet sich vergrössert. Was vorher nur als Hoffnung aufgefasst werden konnte, wird zur Gewissheit. Das Bereich unserer Wünsche ist ebenfalls erweitert. Jemand, der erfährt, dass sein Vermögen vermehrt ist, kann sich viele Dinge zu wollen erlauben, die vorher sein Können überstiegen. Es werden in ihm Wünsche für Gegenstände erwachen, an deren Besitz er vorher nicht einmal denken konnte. Die Eitelkeit, die Liebe, der Ehrgeiz, die Freundschaft, der Hass haben auch ihre Freuden, und in allen diesen Affecten bereichert das Individuum sich um eine Vorstellung, welche für ihn so viel bedeutet, als ob er ein neues Organ erworben hätte. Das durch die Freude verursachte Vergnügen dauert, bis die Gewohnheit ihren Eindruck abgestumpft hat.

Der Erwerb einer Wahrheit, welche der Ausgangspunkt oder die Grundlage einer Reihe von andern Gedanken ist, welche dem Verstande neue Gesichtspunkte eröffnet, die ihn anreizt, seine gesammten frühern Vorstellungen mit der neuen in Uebereinstimmung zu bringen, die neue Entdeckungen aufschliesst, die Verlegenheiten des Zweifels und des Dunkels unterdrückt, ein solcher Erwerb erzeugt ein so lebhaftes Vergnügen, er erregt so sehr die Einbildungskraft, dass das Individuum sozusagen davon berauscht wird, es vergisst die ganze Welt, und überlässt sich zuweilen Ausbrüchen des Entzückens, die an Ueberspanntheit grenzen. In der Begeisterung über eine mathematische Formel, die in seinem Geiste auftaucht, läuft Archimedes nackt

durch die Strassen von Syrakus. Das kommt daher, weil der Zuwachs einer Idee den Zuwachs einer Function bedeutet. Durch eine Steigerung dieser Art vermehrt der Mensch seinen Werth, sein Verdienst, sein Vermögen über die übrige Welt, und er erhebt sich über seinesgleichen.

Die Hoffnung auf ein glückliches Ereigniss ruft eine Freude von derselben Art hervor, wie die Verwirklichung desselben. „Der Mensch kann in Wirklichkeit", sagt sehr richtig Spinoza, „ebenso durch die Vorstellung einer zukünftigen Sache, wie von einer gegenwärtigen mit Freude und Schmerz erfüllt werden. Solange er durch die Vorstellung einer Sache, wenn dieselbe sicher ist, afficirt wird, sieht er sie als gegenwärtig an, selbst dann, wenn sie nicht existiren sollte, und er stellt sie sich nur als vergangen oder zukünftig vor, solange die Vorstellung derselben mit der einer verflossenen oder erst zukünftigen Zeit verbunden ist. So ist also die Vorstellung eines Gegenstandes, an sich selbst betrachtet, immer die gleiche, möge sie sich auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft oder auch auf die Gegenwart beziehen. Mit andern Worten, der Zustand oder die Affection des Körpers und folglich die Empfindung der Freude oder der Traurigkeit sind die gleichen, ob die Vorstellung sich auf die Vergangenheit, die Zukunft oder auf die Gegenwart beziehe." Man muss indessen anerkennen, dass, wenn die in der Hoffnung gelegenen Freuden denjenigen ähnlich sind, welche durch den Vollzug der Thatsachen entstehen, sie doch im allgemeinen weniger Intensität besitzen, weil sie theilweise durch die Unlust des Zweifels aufgehoben werden und weil nur die Gewissheit allein ein ungemischtes Vergnügen geben kann. Andererseits, wenn die Hoffnung einen weniger lebhaften Eindruck als die Wirklichkeit hervorruft, so ist sie wieder insofern eine reichhaltigere Quelle von Genüssen, weil es uns freisteht, uns die Zukunft nach unserer Weise vorzustellen, vorbehaltlich, dass wir uns auf Enttäuschungen gefasst

halten. Wir richten uns auf eine Art und Weise ein, dass die von uns ersonnenen Thatsachen unserm Geschmack, unsern Neigungen und unsern Ideenverbindungen entsprechend seien. Wie viele Wonnen sind niemals anders als mittels der Hoffnung genossen worden!

Die Lust, welche in der Hoffnung liegt, bildet einen grossen Theil der Anziehungskraft der Hazardspiele. Das Leben des Spielers ist ein fortwährender Uebergang von den durch die Hoffnung und den Gewinn verursachten Lustempfindungen zu den durch den Verlust verursachten Eindrücken der Traurigkeit. Die Summe der Lust überwiegt indessen nothwendigerweise die der Unlust, denn da die in der Hoffnung gelegene Freude sich mit der durch den Gewinn verursachten verbindet, so haben dieselben in ihrer Vereinigung mehr Bedeutung als die durch den Verlust entstehende Betrübniss. Die grösste Ursache der Betrübniss für einen Spieler ist daher auch nicht die, verloren zu haben, sondern die, der Möglichkeit des Fortspielens beraubt zu sein.

Die in der Hoffnung gelegenen Freuden haben über die des vollendeten Besitzes noch den Vortheil der längern Dauer. Man gewöhnt sich rasch an eine vollendete Thatsache, wie wichtig dieselbe auch sei, während die Hoffnung unaufhörlich durch Augenblicke des Zweifels und der Unruhe wieder belebt wird. In der Liebe besonders kann die Hoffnung sehr lange unsere Wünsche schärfen, und der Besitz sie sehr rasch beruhigen.

Wenn die Hoffnung nur sehr wenig Zweifel enthält und beinahe an die Gewissheit streift, so ist das Vergnügen, welches sie verschafft, ebenso lebhaft, als wenn es aus der Wirklichkeit hervorgegangen wäre, und in diesem Falle macht uns der wirkliche Vollzug des Ereignisses nur noch einen geringen Eindruck. Das Vergnügen desselben war bereits discontirt worden. Je unverhoffter ein Ereigniss war, desto weniger haben wir dasselbe im voraus genossen und einen desto lebhaftern Eindruck ruft es hervor.

Da jeder nicht befriedigte Wunsch Unlust erzeugt und die Abwesenheit jedes gewünschten Gegenstandes eine ungenügende Reaction auf unsere sämmtlichen Vorstellungen und Handlungen hervorruft, so ist die Erfüllung eines Wunsches stets von einer vermehrten Reaction und folglich von Freude begleitet. Der gute Ausgang einer Angelegenheit, der Erfolg eines Unternehmens, ein gewonnener Process, ein errungener Preis, die Verwirklichung eines erwarteten Ereignisses, alles dies lässt eine ganze Reihe von Gedanken, die mehr oder minder lange Zeit gehemmt waren, wieder flott werden.

Durch unsere Sympathie, unsere Zärtlichkeit, unsere Liebe für unsersgleichen vermehren sich für jeden von uns die Gelegenheiten Freude zu empfinden, wie unglücklicherweise auch die Anlässe zu Kummer und Traurigkeit durch sie eine Steigerung erfahren. Wir wünschen das Gute der Personen, die uns theuer sind, und folglich verschafft uns die Verwirklichung ihres Glücks einen gleichen Eindruck wie die unsers eigenen. Was für sie eine Quelle der Freude ist, ist es auch für uns selbst, und reagirt auf alle unsere Ideen und Gewöhnungen, die sich auf sie beziehen. Zur Ausgleichung ist es eine Wirkung unserer Antipathie und unsers Hasses, die uns andern Schlimmes wünschen lassen, dass wir über alles, was ihnen Uebles und ihren Wünschen Zuwiderlaufendes widerfährt, Freude empfinden.

Die verschiedenen Freuden werden gewöhnlich als Vergnügungen des Herzens (*plaisirs du cœur*) — oder wie dem deutschen Sprachgebrauch angemessener, als Herzenslust — bezeichnet. Indessen ist es nicht das Herz, welches Lust empfindet, sondern die Freude hat ebenso wie die Traurigkeit die Wirkung, dass sie auf eine sehr lebhafte Weise die Functionen des Kreislaufs beeinflusst. Es ist begreiflich, dass durch den Uebergang einer grossen Kraftmenge aus der Sphäre des Unbewussten in die Sphäre des Bewussten eine tiefe Erregung im Organismus entsteht, welche bis zur Wiederherstellung des Gleichgewichts fortdauert. Die Freude

lässt augenblicklich das Herz klopfen, und Herzklopfen ist im allgemeinen das Zeichen einer Schwächung, einer mangelnden Erregung der Hemmungsnerven des Herzens. Jede sehr starke Geistesanstrengung ruft übrigens dieselbe Wirkung hervor. Malebranche erzählt, dass er nach der Lektüre von Descartes „Der Mensch", dem unsentimentalsten Buch, das es gibt, von lebhaftem Herzklopfen ergriffen worden sei. Die Freude lässt erröthen, die Traurigkeit erbleichen, weil die erstere dem vasomotorischen Systeme, welches den Umfang der kleinen Gefässe regelt, Kraft entzieht, während die letztere im Gegentheil es ihm wieder zuführt. Diese schwächende Wirkung der Freude wird übrigens in den Organen des Kreislaufs localisirt und dauert nur momentan. Denn im letzten Grunde besteht die Freude in einem Zuwachs des Individuums, in einer Kraftvermehrung und der ganze Organismus muss nach Verlauf einer gewissen Zeit das empfinden. Die traurigen Eindrücke dagegen rufen zuerst eine beträchtliche Erregung der Hemmungsnerven hervor, die Ohnmacht erzeugen kann, aber schliesslich führen sie zu Erschlaffung und Schwäche, weil sie den Organismus vermindert haben.

SECHSTES KAPITEL.

Der Ausdruck der Affecte bei dem Menschen und den Thieren.

§. 1. *Die Theorie von Darwin.*

Aristoteles, Lavater und fast alle diejenigen, die sich vor unserm Jahrhundert mit der Physiognomie beschäftigt haben, haben dieselbe nur in ihren Beziehungen zum Charakter und als ein Mittel, äusserlich über die Neigungen, Instincte und moralischen Gewöhnungen der Individuen zu urtheilen, betrachtet. Aeusserst selten haben sie dieselbe in ihrer Beweglichkeit beobachtet, wenn sie als Zeichen wirklich gegenwärtiger Gefühle, vorübergehender Affecte auftritt und daher zu einer Art Sprache wird. Und doch hängt die Physiognomie, betrachtet als dauerndes Zeichen des Temperaments oder des Charakters, nach der sehr richtigen Bemerkung von Haller, von der verschiedenen Entwickelung der Gesichtsmuskeln ab; diese Verschiedenheiten selbst rühren aber wieder von dem mehr oder minder häufigen Gebrauche her, den das Individuum oder seine Vorfahren von dem oder jenem Muskel gemacht haben, um besondere Gefühle auszudrücken. Eine Ausnahme macht der Maler Lebrun, der 1667 einen Vortrag über den Ausdruck im allgemeinen und im besondern veröffentlichte. Aber sein System hat keinen

wissenschaftlichen Werth, denn es ist von vornherein beinahe völlig auf die Grundlagen der Abhandlung des Descartes über die Leidenschaften auferbaut. Alles wird darin abgeleitet von den Functionen der Zirbeldrüse und der Bewegung der Lebensgeister. Die ersten wissenschaftlichen Grundlegungen einer Theorie des Ausdrucks sind durch Charles Bell 1806 in seiner „Anatomie und Philosophie des Ausdrucks“ festgestellt worden. Dieser Autor hat über die Functionen der Muskeln ein völlig neues Licht verbreitet, und er hat sich besonders das Verdienst erworben, auf die innige Beziehung, welche zwischen den Bewegungen des Ausdrucks und den der Athmung besteht, aufmerksam gemacht zu haben. Diese Beziehung ist so wichtig, dass wenn der Mensch — was übrigens eine unmögliche Hypothese ist — durch Kiemenöffnungen statt durch den Mund und die Nasenlöcher geathmet hätte, seine Züge seine Gefühle nur in dem unvollkommenen Maasse ausgedrückt haben würden, wie dieselben durch seine Hände und seine Beine ausgedrückt werden. Unglücklicherweise hat Charles Bell die Phänomene des Ausdrucks, die er bewundernswerth beschrieben hat, nicht ebenso gut erklärt.

Ungefähr zur selben Zeit gab ein französischer Arzt, Moreau (de la Sarthe), das Werk von Lavater wieder heraus, unter Hinzufügung einer gewissen Anzahl von Artikeln, in denen er die Behauptung aufstellte, dass jeder Gesichtsmuskel die ihm eigenthümliche Function habe, ein besonderes Gefühl auszudrücken. So sollte der obere Schliessmuskel der Augenlider den Stolz ausdrücken, der untere die Demuth, der erweiternde Muskel der Nasenlöcher die Strenge, der Aufhebemuskel der Oberlippe das Vergnügen und so die andern. Diese ausschliessliche Theorie entspricht der Beobachtung nicht, denn es gibt nur sehr wenige Fälle, in denen ein Affect nicht von der Zusammenziehung oder der Abspannung einer gewissen Anzahl von Muskeln begleitet ist. Jeder natürliche Ausdruck

ist zusammengesetzter Art. Man kann Duchenne (de Boulogne)* eine ähnliche Uebertreibung zum Vorwurfe machen. Er hat jeden Muskel isolirt, und mittels galvanischer Erregungen seine Contraction veranlasst. Auf diese Weise hat er eine ganze Reihe von verschieden beschaffenen Gesichtszügen erhalten, und jedem derselben, der also durch die Contraction eines einzigen Muskels hervorgerufen ist, hat er den Ausdruck eines besondern Gefühls beigelegt. In Wirklichheit hat er jedoch nur künstliche Zustände geschaffen, die den gewöhnlichen Erscheinungen der Physiognomie nur sehr unvollkommen entsprechen, und häufig mehr Grimassen ähneln als wirklichen Ausdrucksweisen. Die Beobachtungen von Duchenne (de Boulogne) sind indessen doch sehr werthvoll, weil sie die Möglichkeit gewährt haben, in einer genauern Weise zu bestimmen, welches die bei jeder Bewegung des Gesichts ins Spiel gebrachten Muskeln sind. Er hat einen grossen Schritt vorwärts in der Analyse der Elemente der Physiognomie gethan.

Wir müssen noch Gratiolet anführen, welcher 1865 einen bemerkenswerthen Vortrag über die Physiognomie und die Bewegung des Ausdrucks veröffentlicht hat.** Darwin hat ihm indessen mit Recht den Vorwurf gemacht, dass er das Princip der erblichen Gewohnheit und selbst der Gewohnheit im allgemeinen verkannt habe. Er betrachtet fast alle Bewegungen des Gesichts als willkürliche oder durch einen Endzweck bestimmte Bewegungen.

Ein hervorragender Philosoph, Albert Lemoine, hat über denselben Gegenstand ein sehr interessantes Buch veröffentlicht***, in welchem er sich das Verdienst

* Der Mechanismus der Physiognomie (1862).

** Die Physiognomie, Theorie der Bewegungen des Ausdrucks (1865).

*** Von der Physiognomie und der Rede (1865).

erworben hat, die richtigsten Ansichten von Ch. Bell zu recapituliren. Er hat sehr gut dargelegt, dass die Bewegungen des Ausdrucks rein instinctiv seien, dass kein Muskel zu dem ausdrücklichen Zwecke, die Zustände der Seele kundzugeben, eingerichtet worden ist, dass sie ursprünglich alle für andere Functionen bestimmt waren und nur von ungefähr zu Merkmalen der Gefühle geworden sind. Aber wenn Lemoine zugibt, dass der Ausdruck instinctiv ist, so behauptet er doch, dass die Auslegung desselben es nicht ist, und hinsichtlich dieses Punktes hat er sich von Darwin ernsthafte Einwendungen zugezogen. Lemoine glaubt, dass das Kind die Bedeutung jeder Geberde, jeder Gesichtsbewegung durch Erfahrung lernen müsse, und in dieser besondern Art von Erziehung falle kein Theil der Erblichkeit zu. Dieser Auffassung steht das entgegen, was man bei den jungen Thieren beobachtet. Wenn das kaum dem Ei entschlüpfte Küchlein die ihm zuträglichen Nahrungsmittel unterscheidet, ohne dass es erst eine Reihe von Erfahrungen durchzumachen braucht, so hat es ebenso wenig Schwierigkeit zuzugeben, dass das Kind, sobald es wahrzunehmen und zu urtheilen vermag, den Ausdruck gewisser Geberden oder Modificationen der Stimme instinctmässig erkennt. Auf beiden Seiten kommt dabei dieselbe Fähigkeit ins Spiel. Der Vogel hat die angeerbte Gabe, seine Nahrung nach gewissen Kennzeichen zu unterscheiden, und ebenso hat das Kind die Gabe, nach gewissen Anzeichen die Gefühle der es umgebenden Personen zu unterscheiden. Wir bestreiten übrigens nicht, dass dieser Instinct wie alle andern durch Erziehung und Erfahrung erheblich vervollkommnet wird, aber eine grosse Anzahl Thatsachen beweisen, dass die Kinder sie in einem gewissen Grade schon von der Geburt an besitzen. Darwin hat sich erfahrungsmässig vergewissert, dass sie das Lächeln verstehen, dass sie einen angenehmen Eindruck davon empfangen und durch ein ähnliches Lächeln darauf antworten, lange vor der

Zeit, in welcher sie fähig geworden sind, etwas zu lernen. Mit fünf Monaten wird das Kind schon von einem zärtlichen Ausdrucke der Stimme afficirt, mit etwa sechs Monaten nimmt es schon eine traurige Miene an, und man sieht, wie es seine Mundwinkel herabhängen lässt, wenn es, wenn auch zum ersten male, ein Geschrei hört. Ein Kind von vierzehn Tagen zittert schon unter dem Eindrucke eines grossen Lärmes, und sicherlich hat es alsdann noch keine Zeit gehabt, Reflexionen anzustellen über die Beziehungen, welche zwischen dem Lärm und der Gefahr existiren.

Das Buch von Darwin über den „Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren"* ist gewissermaassen nur eine Ergänzung seiner „Abhandlung über die Abstammung des Menschen". Vielleicht würden die beiden Schriften sogar gewonnen haben, wären sie in eine einzige vereinigt worden, denn das Wichtigste und Originellste der neuesten Schrift ist, dass sie einige neue Beweisgründe zu Gunsten der Evolutionstheorie in ihrer Anwendung auf unser Geschlecht aufstellt. Die allgemeinen Ansichten, die der Verfasser zuerst über unsere Abstammung entwickelt hatte, würden sicherlich durch das Licht gewonnen haben, welches sich über sein ganzes System durch die besondern physiognomischen Vorgänge, auf die er heute seine Anschauungen ausdehnt, verbreitet. Diese letztern Studien haben ihm gestattet, mehrere Phasen der menschlichen Entwickelung mit grösserer Genauigkeit zu bestimmen. Er hat z. B. eine beträchtliche Zahl von Beobachtungen gesammelt, um zu beweisen, dass die hauptsächlichsten Modi des Ausdrucks allen Rassen unsers Geschlechts gemeinsam sind, und er zieht daraus Schlussfolgerungen, die der Hypothese des Monogenismus oder des Monophyletismus, d. h. der Theorie von einem einzigen Punkte der Abstammung günstig sind.

---

* Uebersetzt von Carus (Stuttgart 1872).

Nach den durch die Analyse und Vergleichung der Arten des Ausdrucks gelieferten Argumenten hat der einzige Ursprungsstamm, von dem alle thatsächlich vorhandenen Typen abstammen, in morphologischer Hinsicht in der That von dem Zeitpunkte an, wo die verschiedenen Rassen voneinander zu divergiren begonnen haben, schon vollständig menschlich sein müssen. Noch mehr, der Ausdruck gewisser Affecte, wie des Zorns oder des Mistrauens, führt zu der Annahme, dass der Mensch von Thieren abstammt, welche gewohnt waren, mit den Zähnen zu kämpfen und sich zu vertheidigen. Nur auf diese Weise lässt sich in der That erklären, warum im Zorn die Lippen vortreten und die Zähne entblösst werden, als ob es sich darum handle zu beissen und eine Beute zu zerreissen, warum beim Mistrauen die Oberlippe sich nach einer Seite in einer Art und Weise zusammenzieht, dass einer der Augenzähne sichtbar wird. Es sind dies offenbar bei dem Menschen Reste angeerbter Gewohnheiten, welche die Ursachen ihrer Entstehung überlebt haben, und man darf auf sie dieselbe Erklärung anwenden wie auf die rudimentären Organe, die letzten Reste ehemaliger, allmählich unnütz gewordener Organe. Die Thatsachen erhalten einen noch grössern Werth, wenn man sie mit der von dem Verfasser in seinem Werke über die „Abstammung des Menschen“ entwickelten Ansicht in Verbindung bringt, wonach unsere männlichen Vorfahren ebenso wie die menschenähnlichen Affen grosse Eckzähne gehabt hätten, die ihnen als furchtbare Waffe dienten.* Auch Haeckel berichtet in seiner „Allgemeinen Morphologie“, dass man immer bei der Untersuchung einer gewissen Zahl menschlicher Schädel einige findet, in denen die Augenzähne das Niveau der übrigen beträchtlich übersteigen, wie bei den menschenähnlichen Affen, und dass sich in solchen Fällen hinter jedem

* Deutsche Uebersetzung, S. 258.

Augenzahne einer Kinnlade eine Lücke befindet, um die Hervorragung der entgegengesetzten Kinnlade aufzunehmen. Die Kinder, besonders diejenigen der Wilden, zeigen, wenn sie gereizt sind, noch eine Neigung zum Beissen. Auf diese Weise kommt eine grosse Anzahl von Thatsachen, die sich auf den Ausdruck der Gefühle beziehen, den von Darwin dargelegten Evolutionstheorien über den Ursprung unsers Geschlechts zu Hülfe.

Um seine Theorie von dem Ausdrucke der Affecte zu begründen, hat Darwin zunächst allen möglichen Vortheil aus den Theorien seiner Vorgänger gezogen. Er hat ausserdem persönlich eine grosse Anzahl von Untersuchungen und Beobachtungen gemacht. Er hat die Phänomene des Ausdrucks bei mehrern Thiergeschlechtern beobachtet, und seine so ausgedehnten naturwissenschaftlichen Kenntnisse haben es ihm ermöglicht, werthvolle Nachweise über die andern Geschlechter zu sammeln. Er hat zahlreiche Untersuchungen mit seinen eigenen Kindern vorgenommen. Dann ist er mit Personen in Verbindung getreten, die Länder bewohnen, in denen wilde Stämme leben, um die Bewegungen der Physiognomie in den verschiedenen Zweigen der Menschenfamilie zu vergleichen, und sich zu vergewissern, dass sie beinahe überall die gleichen sind. Er hat sich über die auffallendsten Phänomene des Ausdrucks bei den Verrückten unterrichtet, deren Beobachtung unter diesem Gesichtspunkte sehr eigenthümliche Ergebnisse gewährt, denn sie leben häufig unter der Herrschaft einer überwiegenden Leidenschaft, der sie sich ohne jeden Zwang überlassen. Darwin greift auch mehr als einmal auf den Ausdruck der Gefühle in den Kunstwerken und den Beschreibungen der Dichter und Romanschriftsteller zurück. Er hat folglich keine Quelle von Nachweisen vernachlässigt, die dazu beitragen konnte, seinem Werke grössere Vollständigkeit und eine sichere Grundlage zu geben.

Darwin's beständiges Hauptbemühen ist, die Phäno-

mene des Ausdrucks durch rein natürliche, selbst zufällige Ursachen verständlich zu machen und jede Hypothese einer Zweckursache zu entfernen. Er zeigt mit grossem Aufwande von Scharfsinn, dass kein Organ, keine Function ursprünglich für den Ausdruck bestimmt waren, und dass die Bewegungen des Organismus, die anfänglich zu einem ganz andern Zwecke als dem Ausdrucke hervorgebracht waren, zu Merkmalen gewisser Zustände nur dadurch geworden sind, dass sie gewöhnlich in Gemeinschaft auftreten. Uebrigens hatten Charles Bell und Albert Lemoine diesen Gesichtspunkt ebenfalls schon angenommen. „Wenn es eine Wahrheit gibt", sagt Lemoine, „die Ch. Bell klar erwiesen hat, so ist es die, dass die Gesichtsmuskeln des Menschen, ehe sie zu Organen des Ausdrucks wurden, andere animalische Functionen erfüllt haben, sodass man jede Muskelzusammenziehung erst als ein physiologisches Phänomen betrachten muss, ehe man sie als das Zeichen irgendeines seelischen Zustandes ansieht, und dass die Zweckursache gewissermaassen auf die physiologische Bedeutung gepfropft erscheint, wie die Organe der Rede und des Gesichtsausdrucks auf die der Athmung, des Kauens und des Sehens."*

Die Theorie von Darwin besteht darin, alle Phänomene des Ausdrucks auf drei allgemeine Principien zurückzuführen. Das erste Princip ist das der Association der dem Individuum nützlichen Gewohnheiten, dem zweiten gibt er den Namen des Princips der Antithese, das dritte bezieht sich auf diejenigen Phänomene, die unabhängig von dem Willen und in einem gewissen Grade von der Gewöhnung, wesentlich von der Constitution des Nervensystems abhängen.

Wir räumen das erste und letzte dieser Principien ein, aber das Princip der Antithese erscheint uns eine rein überflüssige Hypothese zu sein in Anbetracht, dass

---

* Von der Physiognomie und der Rede, Kap. IV.

alle von Darwin auf das Princip zurückgeführten Erscheinungen des Ausdrucks viel natürlicher durch die beiden andern Principien erklärt werden können.

Und zunächst, was versteht Darwin unter Antithese? Diese Bezeichnung bedeutet sicherlich nicht, dass Affecte entgegengesetzter Art, begleitet von ihnen entsprechenden Wünschen, durch entgegengesetzte Geberden ausgedrückt werden müssen, weil sie gerade entgegengesetzten Zielen zustreben. Wenn es sich blos darum handelte, so würden diese Vorgänge zu der Gruppe der nützlichen Phänomene zählen. Die beiden entgegengesetzten Bewegungen würden sich genau auf dieselbe Weise erklären. Auf beiden Seiten wären gleichmässig Geberden vorhanden, welche zur Befriedigung der Wünsche des Individuums dienten, und die sich nur insofern voneinander unterschieden, als die Bedürfnisse verschiedener Art wären. Ebenso wenig hat Darwin sagen wollen, dass Lust und Schmerz, indem sie auf eine entgegengesetzte Weise auf das Nervensystem einwirken, sich auch durch diametral entgegengesetzte Bewegungen äussern müssen, denn er erklärt die Thatsachen dieser Beschaffenheit durch sein drittes Princip. Aber er hat sich gedacht, dass gewisse Thatsachen in der Geberdensprache oder Physiognomie, die einerseits zwecklos für die Befriedigung eines Wunsches und andererseits völlig unabhängig von dem Einflusse der Lust und des Schmerzes sind, keinen andern Entstehungsgrund hätten als eine ursprüngliche allgemeine Disposition, eine Gemüthsbewegung mit Geberden zu begleiten, die denen gerade entgegengesetzt sind, welche dem umgekehrten Affecte zum Ausdruck dienen. Gewisse Bewegungen, meint er, wären instinctiv und gewohnheitsmässig geworden, nicht weil sie ursprünglich nützlich und durch Auswahl bestimmt worden wären, nicht weil sie aus einem Uebermaasse von Nervenerregung hervorgingen, das sich durchaus äussern muss, nicht weil sie, wie bei der Erschöpfung oder der Ermüdung, von einer Erschlaffung der Muskeln und einer

ungenügenden Erregung abzuleiten seien, sondern einzig weil sie die Gegensätze zu andern Bewegungen bildeten. Ein solches Princip kann, wie uns scheint, in physiologischer Beziehung nicht gut zugelassen werden. Es hiesse dies den Ursprung positiver Gewohnheiten auf rein negative Ursachen zurückführen. Andererseits, wenn es auch leicht ist zu bestimmen, was der Gegensatz irgendeines Urtheils oder irgendeiner Idee ist, so lässt sich durchaus nicht so leicht sagen, was der Gegensatz irgendeines bestimmten Affects ist, in Anbetracht, dass die Affecte nur allgemein höchst zusammengesetzte Zustände sind. Was ist beispielsweise das Gegentheil der Hoffnung, d. h. des Affects, der die Vorstellung eines möglichen Gutes begleitet? Ist es das Gefühl der Befriedigung, welches der Verwirklichung dieser Vorstellung folgt? Ist es die Verzweiflung, d. h. der Wunsch eines unmöglichen Gutes? Ist es der Kummer, d. h. der Wunsch nach einem vergangenen Gute? Ist es die Furcht, d. h. die Besorgniss vor einem möglichen Uebel? Alle diese Affecte sind je nach dem Gesichtspunkte Gegensätze des Verlangens nach einem möglichen Gute. Welches ist derjenige von ihnen, dem es beschieden ist, durch Geberden ausgedrückt zu werden, welche denjenigen diametral entgegenstehen, welche die Zeichen der Hoffnung sind? Aber das ernsthafteste Argument, das wir gegen Darwin geltend zu machen haben, ist, dass die von ihm zur Begründung seiner Theorie der Antithese angeführten Fälle (die wenig zahlreich sind) eine ganz andere Erklärung zulassen. Wir werden sie der Reihe nach untersuchen.

Darwin stützt sich vor allen Dingen auf den Unterschied, der bei der Katze und dem Hunde hinsichtlich des Ausdrucks zärtlicher Affecte herrscht. Es könnte in der That so scheinen, dass, da die Zärtlichkeit ein gleichartiger Affect bei allen Thieren ist, sie sich auch bei allen durch dieselben Geberden ausdrücken müsse. Woher kommt es gleichwol, dass der Hund seinem

Herrn seine Zärtlichkeit in sich windenden, anschmiegenden Bewegungen bezeigt, indem er die Ohren und den Schwanz senkt und sich hinlegt, während die Katze unter denselben Umständen sich steif macht, auf ihren Pfoten sich aufrichtet, den Rücken rundet, den Schwanz und die Ohren erhebt? Darwin findet, dass keine dieser Bewegungen, weder direct noch indirect, durch die Zweckmässigkeit sich erklären lasse. Man kann ihm zufolge sie nur verstehen, wenn man sie als die Gegensätze der Bewegungen betrachtet, die dem Hunde und der Katze dazu dienen, die der Zärtlichkeit entgegengesetzten Gefühle kundzugeben. Nun überlassen sich alle Thiere im Affecte des Hasses oder des Uebelwollens instinctiv Geberden, welche dazu dienen, einen Angriff auf einen Feind vorzubereiten, und hierbei wird nun das Verhalten des Hundes aus dem Grunde ein anderes als das der Katze, weil der Hund vor allen Dingen mit den Zähnen kämpft, die Katze aber mit den Krallen. Der Ausdruck der Zärtlichkeit würde also beim Hunde, Darwin zufolge, in dem Gegensatze einer Bewegung bestehen, welche einen Angriff mit den Zähnen ankündigt, während dieser Ausdruck bei der Katze den Gegensatz einer Bewegung bedeutet, die sich mit den Krallen zum Angriff rüstet.

Der hauptsächlichste Einwand, den wir einer solchen Erklärung der Thatsachen entgegensetzen müssen, besteht darin, dass der Hund und die Katze, wenn sie ihrem Herrn ihre Zärtlichkeit bezeigen, durchaus keine gleichen Gefühle empfinden, und dass es daher keineswegs erstaunlich ist, dass sie sich ganz verschiedenen Ausdrucksweisen überlassen. Man weiss, wie sehr die Charaktere dieser beiden Thiere voneinander unterschieden sind. Es gibt nichts Treueres als den Hund, und nichts Egoistischeres als die Katze. „Die Katzen“, sagt Buffon, „haben nur das äussere Aussehen der Anhänglichkeit, man sieht es an ihren schiefen Bewegungen, an ihren schielenden Augen, sie blicken der geliebten Person niemals gerade ins Gesicht. Sei es Mistrauen

oder Falschheit, sie machen Umwege, um sich einem zu nähern, um Liebkosungen zu suchen, für die sie nur empfänglich sind, weil sie ihnen Vergnügen machen. Ganz anders geartet wie jenes treue Thier, dessen Gefühle sich alle auf die Person seines Herrn beziehen, scheint die Katze nur für sich zu empfinden, nur bedingungsweise zu lieben, und sich nur in Verkehr einzulassen, um ihn zu misbrauchen.“ Wenn der Hund jemand liebkost, so hat er eine doppelte Empfindung, zunächst ein Gefühl der Lust, das sich zunächst durch ein Uebermaass von Nervenerregung kundgibt, das sich als Beweglichkeit äussert, dann ein Gefühl der Hingebung, durch welches er sich den Menschen überlässt und sich als seinen Sklaven erkennt. Dieses letzte Gefühl drückt sich durch das Aufhören jeder Anstrengung, durch das Nachlassen aller Anspannung der Muskeln aus, und dies erzeugt alsdann jene demüthige, anschmiegsame, bittende Haltung, durch welche das Thier ausdrückt, dass es auf sich selbst verzichtet und sich ganz einem andern überlässt. Wenn die Katze dagegen jemand liebkost oder vielmehr sich liebkosen lässt, so hat sie durchaus nichts anderes als ihr Vergnügen auszudrücken. Dies erzeugt bei ihr wie bei dem Hunde ein Uebermaass von Nervenerregung, welches aber nicht ganz ebenso verläuft. Während dasselbe sich bei dem Hunde als Beweglichkeit kundgibt, äussert es sich bei der Katze durch jene Muskelzusammenziehungen, aus denen der runde Rücken und die straffe Anspannung des ganzen Körpers hervorgehen. Da der Hund auf jede Anstrengung Verzicht leistet, so kommt es bei ihm nur zu jenen flüchtigen, einen Augenblick andauernden Zusammenziehungen, welche die Bewegung erzeugen. Dagegen hindert nichts die Katze, welche sich nicht so völlig aufgibt, daran, den Ueberschuss der Nervenkraft in länger dauernden festen Zusammenziehungen zu äussern. Weder in dem einen noch in dem andern Falle bedarf es zur Erklärung der Aushülfe mittels eines besondern Princips der

Antithese. Alles lässt sich theils durch Geberden, die ursprünglich freiwillig waren und dann instinctiv geworden sind, theils durch das Princip der Nervenüberreizung erklären.

Darwin citirt ferner das Beispiel eines Hundes, der, wenn er rasch von einem Gefühle des Vergnügens zu lebhaftem Misvergnügen übergeht, im selben Augenblicke sich in Haltung und Aussehen völlig umgewandelt zeigt. Aber ist es nicht einleuchtend, dass dieser Wechsel von dem ganz verschiedenen Einflusse herrührt, den Lust und Schmerz auf das Nervensystem ausüben? Unser Verfasser erkennt selbst an, dass dieser Einfluss „theilweise den Wechsel des Ausdrucks veranlasst haben könne". Warum sollte sie denselben nicht ganz veranlasst haben? Deshalb, sagt Darwin, weil der Wechsel so rasch von statten geht, dass die Modificationen der Nerven im Kreislaufe keine Zeit hatten, sich zu vollziehen. Dies beruht auf einem Irrthume. Der Einfluss, den gewisse heimliche Affecte, wie Furcht, Schmerz, Zorn, auf den Organismus äussern, ist offenbar ein augenblicklicher.

Die Gewohnheit die Hand auszustrecken, als Zeichen der Billigung, wird von Darwin ebenfalls aus dem Princip der Antithese erklärt. Er fügt allerdings hinzu, dass der Fall zweifelhaft ist. Wir werden weiterhin diese Geberde als eine Erweiterung der Gewohnheit erklären, wonach wir den Arm ausstrecken, um die Gegenstände zu ergreifen.

In der Resignation, im Gefühl seiner Ohnmacht pflegt der Mensch leicht die Achseln zu zucken, indem er dieselben einander annähert, er senkt den Kopf gegen die Brust, wobei er ihn nach einer Seite neigt, zeigt die flache Hand und streckt die Finger aus. Darwin findet, dass keine dieser Bewegungen sich daraus erklären lasse, dass sie thatsächlich oder ursprünglich zweckmässig gewesen sei, und er nimmt seine Zuflucht zu dem Princip der Antithese. Wir können auch hier seine Meinung nicht theilen. Wir sind der Ansicht,

dass alle äussern Zeichen der Ohnmacht und der Ergebung genau die Geberden darstellen, welche der Mensch macht, der sich darauf vorbereitet, einen Stoss oder einen Angriff über sich ergehen zu lassen, den er weder vermeiden noch verhindern kann. Er zieht sich auf sich selbst zusammen, um so wenig wie möglich Oberfläche darzubieten. Daher die Bewegungen des Kopfes und der Schultern, und er öffnet die Hände, um den Stoss aufzufangen und zu dämpfen, es ist das ebenfalls ein Beispiel einer Gewohnheit, die die Ursache ihres Ursprungs überlebt hat.

Darwin will mittels seines Princips der Antithese auch das Aufheben der Arme als Zeichen des Erstaunens und der Ueberraschung erklären. Dasselbe ist ihm zufolge nur der Gegensatz des ruhigen und unbewegten Aufrechtstehens. Uns scheint vielmehr, dass dies einfach von der Gewohnheit abzuleiten ist, welche uns die Hände vor das Gesicht erheben lässt, um uns vor dem Gegenstande zu schützen, der uns überrascht, und über dessen Natur wir noch keine Zeit fanden, uns eine Vorstellung zu machen. Die Gewohnheit wird hier wie in der Mehrzahl der Fälle von sinnlichen Objecten auf moralische übertragen.

Diese Beispiele sind die einzigen, auf welche Darwin seine Theorie der Antithese stützt. Sie scheinen uns die Richtigkeit derselben nicht hinlänglich zu erweisen.

§. 2. *Gewohnheiten des Ausdrucks von unwillkürlichem Ursprunge.*

Alle Bewegungen des Körpers, welcher Art sie auch seien, sind durch die Nervenverfassung bedingt. Indessen hat Darwin geglaubt, diesem Einflusse ganz insbesondere diejenigen Phänomene zurechnen zu sollen, die nicht unter der Abhängigkeit von der Gewohnheit und dem Willen stehen. Das Wort Gewohnheit ist hier übrigens nicht in einer rigorosen Genauigkeit zu

nehmen, denn es gibt keine einzige Function, keine einzige Bethätigung des Organs, in welchem die Gewohnheit nicht eine Rolle spielt. Darwin hat aber mit diesem Ausdrucke nur diejenigen Vorgänge bezeichnen wollen, die, nachdem sie ursprünglich willkürliche waren, unwillkürlich geworden sind, weil die Gewöhnung schliesslich die Beihülfe der Intelligenz zu ihrer Vollführung entbehrlich gemacht hat.

Darwin hätte den Unterschied zwischen den beiden Gruppen der Phänomene des Ausdrucks vielleicht klarer auf folgende Weise formulirt: 1) Diejenigen, welche von dem Willen nicht blos gegenwärtig, sondern ursprünglich unabhängig sind. 2) Diejenigen, welche abhängig von dem Willen sind, oder es wenigstens beim Anbeginn der Gewohnheit, welche ihre Ausführung gegenwärtig leitet, gewesen sind. Die ersten haben den wesentlichen Charakterzug, dass sie für die Befriedigung der Wünsche oder Gefühle, welche sie ausdrücken, völlig zwecklos sind. Die zweiten dagegen sind für diese Befriedigung entweder in dem gegenwärtigen Individuum zweckmässig oder sind es bei dessen Vorfahren gewesen. Wir werden zuerst die wesentlich unwillkürlichen Bewegungen untersuchen.

Schon Herbert Spencer hatte den Satz aufgestellt, dass die frei gewordene Menge von Nervenkraft, welche in uns auf eine unbekannte Weise den Zustand erzeugt, den wir Gefühl nennen, nothwendigerweise sich in irgendeiner Richtung verausgaben müsse, mit andern Worten, dass sie irgendeine Kundgebung einer gleichwerthigen Kraft erzeugen müsse. Wenn folglich dieser Ueberschuss an Innervation nicht durch den Willen geleitet wird, so schlägt er zuerst die gewöhnlichsten Wege ein, und wenn diese ihn nicht hinreichend erschöpfen, so verbreitet er sich auf weniger gewöhnlichen Bahnen.* Es tritt alsdann dasselbe Verhältniss

* Wissenschaftliche, politische u. s. w. Essays, 2. Reihe, S. 109 und 111.

ein wie bei den Reflexbewegungen, die nach Claude Bernard infolge der allgemeinen Solidarität des Nervensystems „sich von einem unmittelbar gereizten Paar von Wurzeln auf das entsprechende Paar in der andern Seite des Rückenmarks, dann auf die obern und untern Wurzeln und dann auf den ganzen Körper fortpflanzen können, da alle Zellen untereinander in Verbindung stehen. Diese Verbindung wird sich mehr oder weniger weit im Organismus ausdehnen, gemäss der Stärke der ersten Erschütterung.“* Darwin seinerseits sagt: „Wenn das Sensorium lebhaft erregt ist, so erzeugt sich ein Ueberschuss von Nervenkraft, der sich in gewissen Richtungen ergiesst, welche durch die Verbindung der Nervenzellen und soweit das Muskelsystem betroffen ist, durch die Natur der gewohnten Bewegungen bestimmt sind.“ Darwin hat Sorge dafür getragen, das Gegenstück des Phänomens anzudeuten, indem er hinzufügt, dass in gewissen Fällen der Strom der Nervenkraft im Gegentheil unterbrochen werden könne.

Nach diesen Principien hat man häufig die Affecte in zwei Gruppen gesondert, diejenigen, welche erregen, und diejenigen, welche herabstimmen. Unter dem Einflusse der erstern gehen alle die allgemeinen Functionen der Athmung, der Circulation, der Ortsbewegung mit mehr Kraft und Schnelligkeit wie gewöhnlich von statten, unter dem Einflusse der letztern werden diese Functionen verlangsamt oder selbst völlig angehalten.

Wir können als thatsächlich zu Grunde legen, dass alle Affecte der Lust erregende sind. Manchmal folgt ihnen Ermüdung oder Erschöpfung, aber das rührt gerade von der übermässigen Ausgabe von Nervenkraft her, welche sie vorher in einem mehr oder minder kurzen Zeitraume hervorgerufen hatten. Die Freude äussert sich immer durch ein grosses Bedürfniss der

---

* Leçons sur les propriétés des tissus vivants (herausgegeben von Em. Alglave), S. 316.

Bewegung, dies tritt namentlich bei Kindern und jungen Thieren auffallend zu Tage. Das Individuum kann nicht an einer Stelle verbleiben, es muss sich durchaus seiner Muskelenergie entledigen, es springt, tanzt, läuft und nimmt eine Menge Geberden vor, die keine Bedeutung haben. Die Erregung theilt sich selbst der Intelligenz mit, welche die Ideen mit mehr Schwung auffindet, wodurch die Heiterkeit entsteht. Gleichzeitig haben alle Muskeln des Gesichts eine Neigung sich zusammenzuziehen, wodurch die Freundlichkeit der Physiognomie und namentlich das Lächeln entsteht, welches sich als Ausdruck jeder Lustempfindung wiederfindet.

In vielen Fällen tritt auch der Schmerz in Begleitung anscheinender Erregung auf. Einer Verwundung, einer schmerzhaften Verletzung folgt fast immer ein entzündlicher Zustand von Fieber oder Erregung. Der Mensch, dem ein Schmerz zustösst, fühlt sich instinctiv zu mehr oder minder energischen Anstrengungen getrieben, um denselben zu entfernen oder sich ihm zu entziehen. Aber in allen solchen Fällen ist die Erregung nicht von derselben Art wie im Vergnügen, und geht aus einer andern Ursache hervor. Im Vergnügen wendet der Mensch nur einen Zuwachs von Energie an, der ihm von aussen gekommen ist. Er gibt nur das aus, was er über sein normales Gleichgewicht hinaus empfangen hatte. Im Schmerze dagegen vollzieht sich die Verwendung von Kraft, zu der wir veranlasst werden, immer zum Schaden des Organismus. Nicht mehr einen Zuschuss, unsere eigenen Hülfsquellen verbrennen wir. Die Erregung hat hier nur einen wesentlich relativen Charakter und verhindert nicht, dass am letzten Ende eine Kraftverminderung auftritt. Wo eine Verletzung, eine Verwundung oder eine Functionsstörung vorliegt, da rühren die infolge dessen auftretende Entzündung oder Erregung daher, weil durch die gänzliche oder theilweise Zerstörung eines Organs, oder durch die Behinderung seiner Bewegungen, eine gewisse Kraftmenge ihrer Bestimmung entfremdet wird

und einen andern Weg einzuschlagen genöthigt ist. Aber der Gesammtheit der organischen Kräfte wird nichts hinzugefügt, es tritt sogar im ganzen eine Verminderung der Energie ein, deren Maass sich nach der des Schmerzes bestimmt. Diese Verminderung rührt von der Unterdrückung der auf die übrige bewusste Individualität ausgeübten Reaction her, und diese Unterdrückung wird durch die Zerstörung der Gewebe oder durch die Functionsstörung bewirkt. Die durch die Zerstörung des Objects, an dem sie zur Ausübung gelangte, frei gewordene Kraft äussert sich durch Geschrei, durch Störungen in der Circulation und durch die als Folge davon auftretenden Thränen. Aber in allen diesen Fällen bleibt die Action, obwol sie eine veränderte Richtung einschlägt, eine Ausgabequelle für den Organismus, ohne dass derselbe in der Reaction, an welche er gewöhnt war, hinfort die gewohnte Wiederherstellung und den Ersatz finden könnte. Was die zum Theil sehr beträchtlichen Anstrengungen betrifft, welche den Zweck haben, die Ursache des Schmerzes zu entfernen, so haben sie, da sie ebenso wenig in der Anwendung einer von aussen gekommenen Erregung bestehen, das Ergebniss, dass sie dem Schmerze noch die Ermüdung hinzufügen. Haben sie infolge von Ermüdung oder Verzichtleistung, oder weil der der Ursache des Schmerzes geleistete Widerstand absolut unmöglich geworden ist, aufgehört, so liegt in dem übrigbleibenden Phänomen der Abspannung allein ein hinlänglicher Beweis, dass der Schmerz durch sich selbst wesentlich mit einem Sinken der Kräfte verbunden war.

Ein schwer zu erklärendes Phänomen ist die bei den Affecten der Scham, Züchtigkeit und Bescheidenheit sich kundgebende Gesichtsröthe. Darwin hat eine scharfsinnige Theorie in Betreff dieses Punktes aufgestellt. Er macht zuerst darauf aufmerksam, dass alle Affecte dieser Art den gemeinsamen Charakterzug haben, dass sie bei dem Gedanken empfunden werden, dass andere

Personen ihre Aufmerksamkeit auf uns richten, sei es um uns zu loben, sei es im Gegentheil um uns zu tadeln, sei es einfach um uns zu beobachten. Dieser Gedanke hat die Wirkung, unsere eigene Aufmerksamkeit auf uns und besonders auf unser Gesicht zu richten, weil es besonders das Gesicht ist, welches die andern Personen, wenn sie sich mit uns beschäftigen, mit ihren Blicken fixiren. Nun führt die auf einen Theil des Körpers, auf ein Organ gerichtete Aufmerksamkeit gewöhnlich eine Modification in dem Zustande dieses Theils oder in der Functionsleistung dieses Organs herbei. Es würde also, Darwin zufolge, genügen, dass man seine Aufmerksamkeit auf das Gesicht richtete, damit das vasomotorische System afficirt würde, und nunmehr eine Erweiterung der Capillargefässe und eine Vermehrung des Blutzuflusses eintrete. Infolge der Wiederholung würde eine solche Disposition schliesslich gewohnheitsmässig und erblich. Diese Auslegung des Phänomens lässt sich in der That durch einige Analogien begründen. So genügt, dass man sich den Puls fühlt, damit der Blutumlauf unregelmässig wird, dass man an gewisse Absonderungen, wie die des Speichels, denke, damit dieselbe sich vermehrt. Männer von vielem Geist, Schriftsteller von Talent können wie stumpfsinnig werden, wenn sie öffentlich zu sprechen haben und von der Vorstellung beherrscht werden, dass andere Personen sie beobachten.

§. 3. *Gewohnheiten des Ausdrucks von willkürlichem Ursprunge.*

Viele körperliche Geberden, viele Bewegungen des Gesichts sind nur Mittel, um die Befriedigung der Wünsche, welche die Affecte begleiten, zu verwirklichen. Von allen Phänomenen des Ausdrucks sind dies sicherlich diejenigen, welche am leichtesten zu erklären sind. Offenbar waren dieselben ursprünglich willkürlich, und

in einer sehr grossen Anzahl von Fällen sind sie es noch. Gleichwol, da sie gewohnheitsmässig geworden sind, so entstehen sie schliesslich unabhängig von dem Willen, ohne dass das Individuum daran dächte. Sie haben von da an alle Kennzeichen der Reflexbewegungen angenommen. Derart ist z. B. die Fixirung des Blicks auf die Gegenstände, die wir kennen zu lernen wünschen, das Blinzeln mit den Augen vor einem Gegenstande, der sie zu verletzen droht, das Ohrenspitzen bei denjenigen Thieren, welche sich die Beweglichkeit dieser Organe erhalten haben, wenn es sich darum handelt, nach gewissen Richtungen zu horchen. Die Geberden, welche dazu dienen, unangenehme Objecte zurückzustossen, und die Flucht in den Fällen, wo wir sie vermeiden wollen. Alle diese Handlungen realisiren sich, ohne dass das Ich sich dessen bewusst zu sein braucht, sobald es den entsprechenden Wunsch empfindet. Mehrere Thiere haben die Gewohnheit angenommen, ihren Körper aufzublähen, um schrecklicher zu erscheinen, sie thun dies unwillkürlich, sobald sie sich in Gegenwart eines Feindes befinden. Wenn diese Gewohnheiten auf dem Wege der Erblichkeit überliefert sind, so verursachen sie instinctive Handlungen, denn der Instinct ist nach der Theorie von Darwin bekanntlich nichts anderes, als eine ursprünglich erworbene, aber erblich gewordene Angewohnheit.

Wenn die Handlungen in den Zustand der Gewohnheit oder des Instincts übergegangen sind, so fahren sie fort die Gemüthsbewegungen zu begleiten, die ihre Entstehung verursacht haben, und dienen denselben folglich auch dann zum Ausdrucke, wenn sie infolge der geänderten Umstände nicht mehr für die Verwirklichung der Wünsche dienen und keinerlei Nutzen haben. Wenn die Hunde auf einem Fussboden oder einem Teppich schlafen wollen, so machen sie gewöhnlich einige Umdrehungen und kratzen den Boden mit den Vorderpfoten, als ob sie die Absicht hätten, den Rasen niederzudrücken oder sich ein Lager auszugraben. Ohne

Zweifel thaten dies die Vorfahren der Hunde, als sie im wilden Zustande die Wälder oder Prairien bewohnten. Die Eisvögel haben die Gewohnheit, den Fisch, welchen sie gefangen haben, zu schlagen, um ihn zu tödten. In den zoologischen Gärten sieht man nun, wie sie auch die Stücke Fleisch schlagen, die man ihnen zuweilen als Nahrung reicht. Die Höhlenente (*Tadorna*), welche auf den von der Ebbe entblösst gelassenen Küsten Würmer für ihre Nahrung sucht, schlägt mit ihren Pfoten um die kleinen Löcher herum, in welchen die Würmer vergraben sind, sodass dieselben hervorkommen. Dieser Umstand erklärt, warum man diese Vögel im gezähmten Zustande beinahe dieselbe Tanzbewegung machen sieht, wenn sie Hunger haben und ihre Nahrungsmittel verlangen. Ein sehr eigenthümliches Beispiel einer Gewohnheit, die ihre Ursachen überlebt hat, findet sich bei den Menschen in der Form des Bittens mit gefalteten Händen. Ein englischer Schriftsteller, M. H. Wedgwood, der sich mit dem Ursprunge der Sprache* beschäftigt hat, meint den Ursprung dieser Geberde daraus herleiten zu können, dass die Gefangenen früher ihre völlige Unterwerfung dadurch bekundeten, dass sie ihre Hände dem Sieger entgegenstreckten, um in Ketten gelegt zu werden (*dare manus*). Sie legten sich auf die Knie, um diese Operation zu erleichtern. Auf diese Weise wären die Geberden und die Haltung, welche heute der instinctive Ausdruck der Anbetung, der Frömmigkeit sind, nichts als Spuren der wilden Sitten aus den ersten Anfängen der Menschheit. Wenn wir gegen jemand zornig werden, ballen wir unwillkürlich die Faust, als ob wir schlagen oder drohen wollten, und wir thun dies selbst dann, wenn wir gar nicht die Absicht haben, die gehasste Person anzugreifen oder wenn diese Person abwesend ist; auch dies ist ein Rest der Kampfesgewohnheiten unserer Vorfahren. In demselben Gefühls-

* 1866.

zustande werden die Lippen so zusammengezogen, dass sie die Zähne entblössen, als ob wir zum Beissen Anstalt machten. Warum? Die Ursache ist nach Darwin, weil wir von einer Gattung von Thieren abstammen, welche mit dem Kopfe kämpften. Auf dieselbe Art ist die Gewohnheit mancher Personen, als Ausdruck des Mistrauens einen der obern Augenzähne zu entblössen, zu erklären. Dieselbe Bewegung macht noch heute der Hund, wenn er sich auf der Defensive hält.

Wenn ein Ausdruck durch die Gewohnheit mit einer bestimmten Gemüthsbewegung verbunden worden ist, so fährt er fort, dasselbe selbst dann zu begleiten, wenn es durch ganz andere Gegenstände verursacht worden ist, als diejenigen sind, die es ursprünglich hervorriefen. Daher entstehen alsdann manchmal absonderliche Abweichungen im Ausdrucke, welche die Erklärung derselben viel schwieriger machen. Die Hunde haben die Gewohnheit angefangen, ihre Jungen zu lecken, um sie zu reinigen. Dies Verhalten hat sich allmählich mit Gefühlen der Zärtlichkeit verbunden, und in dieser Form wird dieselbe sowol ihrem Herrn als allen denen erwiesen, welche sie zu liebkosen die Absicht haben. Wir reiben uns die Augen, wenn wir nicht gut sehen können; infolge dessen sind wir dazu gekommen, jedesmal, wenn wir Mühe haben eine dunkle oder verworrene Vorstellung aufzufassen und zu verstehen, dieselbe Geberde zu machen. Wenn die Athmung irgendeinem Hindernisse unterliegt, so hustet man, um dasselbe zu entfernen. Ebenso hustet man oberflächlich, wenn man sich durch irgendeine Schwierigkeit in Verlegenheit befindet. Gratiolet hat in seiner Vorlesung „Ueber die Physiognomie“ eine grosse Anzahl solcher Thatsachen zusammengetragen, und er hat diese Phänomene des Ausdrucks am besten beschrieben, obgleich er nicht begriffen hat, dass sie durch den Instinct und durch die Gewohnheit erklärt werden mussten. Er citirt das Beispiel von Billardspielern. Wenn eine Kugel ein wenig von der Richtung abweicht, welche der Spieler

ihr geben wollte, so sieht man, wie er mit dem Kopfe, dem Blicke und selbst den Schultern gewissermaassen zu stossen versucht, als ob diese Bewegungen ihren Lauf zurechtrücken könnten. Nicht minder bezeichnende Bewegungen kommen zu Stande, wenn die Kugel einer hinlänglichen Kraft ermangelt. Bei Neulingen im Spiele treten sie zuweilen so kenntlich hervor, dass sie ein Lächeln auf den Lippen der Zuschauer hervorrufen. Offenbar ist dies nichts als eine Folge der Gewohnheit, die Gegenstände nach dem Orte vorwärts zu treiben, wo wir sie hinzubringen wünschen. Man schliesst die Augen und wendet das Gesicht ab, um nicht einen unangenehmen Gegenstand sehen zu müssen, und das Gleiche thut man, wenn man eine Meinung misbilligt. Wenn man dagegen die im Gespräche vorgetragenen Gedanken billigt, so neigt man den Kopf gegen die redende Person und öffnet weit die Augen, als ob man eifrig einen interessanten Gegenstand betrachte. Darwin macht mit Recht darauf aufmerksam, dass diese von ihrer ursprünglichen Anwendung abgelenkten Formen des Ausdrucks ein Bestreben haben, selbst in der Dunkelheit aufzutreten. Gratiolet erinnert ebenfalls daran, dass ein Hund mit aufrecht stehenden Ohren, dem sein Herr von fern ein verlockendes Stück Fleisch zeigt, die beiden Ohren nach vorn richtet, als ob dieser Gegenstand gehört werden könnte. Duchenne (de Boulogne) macht darauf aufmerksam, dass jemand, der Mühe hat, sich etwas ins Gedächtniss zurückzurufen, die Augen aufschlägt und den Blick umherwandern lässt, als ob man etwas suche. Wenn wir in tiefes Nachdenken versunken sind, halten wir unsern Athem an, und dies kommt daher, weil wir uns gewöhnt haben, uns immer dann so zu verhalten, wenn wir mit grosser Aufmerksamkeit hören, damit das geringste Athemgeräusch uns nichts von dem, was wir zu hören wünschen, entführe. Man kann auch die gewöhnlichen Zeichen der Bejahung oder Verneinung als eine Erweiterung gewisser Geberden ansehen, denen ähnliche Affecte zur Grundlage dienen.

Um zu bejahen, neigen wir den Kopf nach vorn; darin liegt eine Geberde der Annahme, welche ihren Ursprung ohne Zweifel in dem Umstande hat, dass die Vorfahren des Menschen hauptsächlich mit dem Munde die ihnen annehmlichen Objecte ergriffen. In der Verneinung wenden wir den Kopf von einer Seite zur andern, genau dasselbe thun die Kinder und Thiere, wenn man vor ihren Mund einen Gegenstand hält, den sie sich zu nehmen weigern. Auf einen ähnlichen Ursprung lässt sich unsers Erachtens auch der Gebrauch des Zischens als Zeichen der Misbilligung, und des Händeklatschens als Zeichen der Billigung zurückführen. Ist das Zischen etwas anderes als eine Umwandlung der Phänomene, mittels derer wir die Geringschätzung, die Verachtung, den Ekel ausdrücken, und sind diese nicht ganz ähnlich denjenigen, mittels derer wir aus dem Munde eine ekelerregende Speise oder irgendeinen unangenehmen Gegenstand auswerfen? Die mit Heftigkeit ausgestossene Luft erzeugt alsdann die Töne, die man in der Schriftsprache durch die Interjectionen Pfui! Puh! Bah! ausdrückt, oder es entsteht, indem die Luft durch die Schneidezähne streicht, ein anderer Ton, der sich als pst! umschreiben lässt. Von da bis zum Zischen ist keine grosse Entfernung mehr. Was den Gebrauch des Händeklatschens als Zeichen der Befriedigung betrifft, so stammt er vermuthlich von der Gewohnheit, die Arme gegen die uns angenehmen Personen oder Gegenstände, die wir bemerken, auszustrecken. Es ist das eine ganz natürliche Bemühung etwas zu umarmen, und wenn der Gegenstand zu weit entfernt ist, um ergriffen zu werden, so begegnen sich die Hände nothwendigerweise. Wird diese Bewegung mehrmals hintereinander wiederholt, so macht sie das Händeklatschen aus. Diese Beispiele von abgelenkten Gewohnheiten könnten unendlich vervielfältigt werden. Diderot hatte recht, wenn er in seinem berühmten „Briefe über die Blinden“ bemerkte, dass die Geberden meistens Gleichnisse seien.

Darwin macht darauf aufmerksam, dass Bewegungen, welche durch die Gewohnheit mit gewissen Geisteszuständen verbunden sind, durch den Willen unterdrückt werden können. In einem solchen Falle sind die Muskeln, die am wenigsten dem Willen unterworfen sind oder ihm gar nicht unterliegen, die einzigen, deren Action fortdauert, und ihre Bewegungen werden dann im hohen Grade ausdrucksvoll. Warum nehmen z. B. die Augenbrauen in einem schmerzlichen Affecte eine schiefe Stellung an? Der Grund davon ist folgender: Wenn die Kinder heftig unter dem Einflusse des Hungers oder des Schmerzes schreien, so wirkt dies stark auf den Blutumlauf, das Blut wird nach dem Kopfe und besonders nach den Augen gedrängt, woraus eine unangenehme Empfindung entsteht. Charles Bell hat nun die Beobachtung gemacht, dass in solchem Falle die das Auge umgebenden Muskeln sich zusammenziehen, sodass sie dasselbe schützen. Durch die Wirkung der natürlichen Zuchtwahl und der Erblichkeit ist aus diesem Vorgange eine instinctive Gewohnheit geworden. Ist der Mensch älter geworden, so versucht er seine Neigung zu weinen grösstentheils zu unterdrücken, weil er das Peinliche desselben erkannt hat; er bemüht sich auch, die Zusammenziehung der Augenbrauenmuskeln zu unterdrücken, aber die des *M. pyramidalis nasi*, welcher dem Willen sehr wenig unterworfen ist, kann er nur durch eine Zusammenziehung der mittlern Fasern des Stirnmuskels verhindern. Die Zusammenziehung der mittlern Theile dieses Muskels ist es aber gerade, welche die innern Theile der Augenbrauen in die Höhe hebt, und der Physiognomie den charakteristischen Ausdruck der Traurigkeit gibt.

Es ereignet sich zuweilen, dass die Gewöhnung eines Ausdrucks stärker mit einer einem Gefühle entsprechenden Vorstellung, als mit diesem Gefühle selbst verbunden ist, und sich selbst in den Fällen äussert, wo die Phänomene des Gefühls, welche durch die Gegenstände dieser Vorstellung verursacht sind, gänzlich fehlen. Man weiss,

dass die Katzen eine starke Abneigung gegen das Wasser haben, und ihre Pfoten mit grosser Lebhaftigkeit schütteln, wenn sie auch nur ein wenig angefeuchtet sind. Darwin erzählt, dass er eine Katze gesehen habe, die, als sie Wasser in ein Gefäss schütten hörte, ihre Pfoten lebhaft bewegt habe, als ob dieselben begossen seien. Vielleicht ist dies derselbe Grund, aus dem diese Thiere sich den Kopf kratzen, wie wenn sie ihn trocknen wollten, wenn es regnerisches Wetter ist, obgleich sie noch kein Tropfen Wasser getroffen hat. Diese Bewegungen werden ihnen vermuthlich durch vage Empfindungen eingegeben, welche im allgemeinen in Begleitung der atmosphärischen Verhältnisse einer Regenzeit auftreten.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Ansteckung der Affecte.

Es erübrigt noch, einen sehr gewöhnlichen Vorgang zu erklären: die Ansteckung der Gefühle. Wir sprechen hier nicht von den Fällen, wo mehrere Personen denselben Ursachen der Affecte unterworfen sind, noch von denjenigen, wo dieselben Gefühlsweisen sich von einer Person auf die andere durch einen Austausch ihrer Gedanken verbreiten, sondern nur von denen, wo der Affect sich unmittelbar durch sich selbst oder durch seinen Ausdruck mittheilt. Die Ursache dieser Ansteckung liegt in der Unmöglichkeit, an eine Form des Ausdrucks zu denken, ohne dass das Gesicht das Bestreben hat, sich demselben in einem gewissen Maasse anzupassen. Der Vorgang des Ausdrucks und die Vorstellung von diesem Vorgange sind Phänomene, die gewöhnlich nebeneinander existiren, und diesem gewohnheitsmässigen Nebeneinanderbestehen verdanken sie die Eigenthümlichkeit, sich wechselsweise hervorzurufen. Es genügt häufig, dass man an das Gähnen denkt, um Neigung zum Gähnen zu empfinden; es genügt, dass man an das Lächeln denkt, damit ein solches auf unsere Lippen trete; es genügt, dass man an Lachen und Thränen denkt, um, wenn auch nicht gerade zu lachen und zu weinen, doch eine Neigung dazu zu empfinden.

Man darf sich daher nicht verwundern, wenn der Anblick einer dieser Vorgänge bei andern Personen, indem er uns direct durch die Wahrnehmung die Vorstellung derselben verschafft, uns indirect anregt, den Vorgang selbst zu vollziehen. Aus diesem Grunde kann man kaum jemand gähnen sehen, ohne selbst Lust zum Gähnen zu empfinden, und keineswegs ist dazu erforderlich, dass man die Gefühle theilt, die den Andern zum Gähnen veranlasst haben. Aus demselben Grunde erwidert das Kind instinctiv das Lächeln der Mutter durch ein Lächeln, und ebenso ist es fast unmöglich, aufmerksam das Bild einer lächelnden Person zu betrachten, und vor allem ausdrücklich zu bemerken, dass sie lächelt, ohne selbst einen lächelnden Ausdruck anzunehmen. Wenn ein Schauspieler im Theater hustet, so husten wir instinctiv mit, als ob es sich darum handelte, die eigene Stimme zu reinigen. Auf dieselbe Art möchten wir am liebsten erklären, wenn der Mensch vor Ungeduld mit den Füssen stampft. Wenn etwas zu langsam für unsern Wunsch vor sich geht, so bewegen wir die Füsse mit Lebhaftigkeit. Entsprechen diese Bewegungen nicht einfach der Vorstellung der Schnelligkeit, welche wir der Thätigkeit Anderer mittheilen möchten? Dies Beispiel ist eins von negativer Ansteckung, es ist verursacht nicht durch die Wahrnehmung eines gegenwärtigen Vorgangs, sondern durch die Vorstellung eines, den man vermisst, und bei einer andern Person zu sehen wünscht. Die Ansteckung des Lachens und der Thränen ist wol bekannt:

> Ut ridentibus arrident, ita flentibus adsunt,
> Humani vultus . . .
>
> Wenn ich soll weinen, müsst ihr selber weinen.

Diese Ansteckung des Lachens wirkt nothwendigerweise auf die Gefühle. Zunächst hat sie die Wirkung, die Aufmerksamkeit viel stärker auf den Gegenstand zu richten, der bei andern den Ausdruck des Gefühls veranlasst. Wenn wir jemand lachen sehen, werden wir

unwillkürlich veranlasst, uns zu erkundigen, worüber er lacht, während wir ohnedem vielleicht kaum darauf Acht gegeben hätten. Noch mehr, wir sind beinahe genöthigt, unsere Aufmerksamkeit auf den lachenerregenden Gegenstand so lange zu concentriren, als die andere Person lacht, und es kostet uns mindestens eine wirkliche Anstrengung, um uns davon loszureissen. Daraus geht hervor, dass wir in der Gesellschaft anderer Personen öfter und länger zu lachen uns getrieben fühlen, als wir gethan haben würden, wenn wir allein gewesen wären. Man kann sogar sagen, dass wenn mehrere Personen zusammen lachen, jede sich getrieben fühlt so lange zu lachen wie diejenige, welche durch Temperament oder Umstände geneigt war, am meisten zu lachen. Dass uns ein Ausdruck durch die Vorstellung desselben eingeflösst wird, bestimmt sogar bis zu einem gewissen Grade seine Stärke; so fühlen wir uns innerlich getrieben, den Grad des Lachens der andern zu theilen. Daher fühlen in einem Kreise von lachenden Personen alle einen Trieb, sich in Uebereinstimmung mit demjenigen zu setzen, der am stärksten lacht.

Durch die Verbindung des physiognomischen Vorgangs mit der Vorstellung derselben — eine Verbindung, die Sache der Gewohnheit ist —, möchten wir beinahe alle Phänomene erklären, die von den Psychologen angeblichen speciellen Fähigkeiten der Nachahmung oder Sympathie zugeschrieben werden. Hinzuzufügen ist noch, dass, was von dem Ausdrucke durch gewisse natürliche Gesten, wie Lachen, Weinen, Lächeln, Gähnen u. s. w. gilt, auch von dem nachdrücklichen Ausdrucke durch das Wort Geltung hat. Die traurige Betonung eines Redners kann hinreichen, um uns einen traurigen Gesichtsausdruck annehmen zu lassen, weil jener Ausdruck sich bei uns gewohnheitsmässig mit der Vorstellung einer gewissen Modification im Tone der Stimme verbindet.

ACHTES KAPITEL.

Einfluss der Affecte auf den Willen. Die Lust am Vergnügen.

Da das Vergnügen in dem Bewusstsein der Vermehrung der Kraft, und der Schmerz in dem Bewusstsein ihrer Verminderung besteht, so ist es einleuchtend, dass weder das Vergnügen noch der Schmerz, an sich selbst betrachtet, Ursache eines Phänomens, noch Motive für den Willen werden können. Die Ursachen eines Phänomens sind die andern Phänomene, die seine Bedingungen sind. Lust und Schmerz sind aber nicht die Vorderglieder eines Phänomens, es sind Modi des Gefühlsvermögens, die dessen Entstehung begleiten. Das Motiv des Willens ist im allgemeinen die Vorstellung von dem Resultat einer Reihenfolge von Handlungen; Lust und Schmerz sind aber ebenso wenig Vorstellungen. Wenn sie einen Einfluss auf den Willen und das Verhalten der Menschen haben, so kann dies nur auf indirecte Weise sein, und eben diesen indirecten Einfluss wollen wir nun näher bestimmen.

Man hat häufig versucht, der Lust und dem Schmerze einen besondern Werth aus dem Gesichtspunkte der Zweckursachen beizulegen. Man hat geglaubt, dass die Verbindung der Lust mit der Vermehrung der Kräfte des Individuums, die Verbindung des Schmerzes mit der Zerstörung oder Desorganisation derselben nur das

Ergebniss einer weisen Combination der Mittel für einen Zweck sein, nur durch einen bewussten Geist concipirt, durch einen Willen ausgeführt werden konnte. Der Schmerz ist namentlich als ein Symptom, das Vergnügen als ein Anreiz zur Vervollkommnung, alle beide als Zeichen und Warnungen betrachtet worden. Dieser vorgebliche Nutzen des Schmerzes und der Lust ist indessen schon widerlegt worden, besonders von Bayle in seinen „Antworten auf die Fragen eines Provinzbewohners“, wo er die Frage untersucht: ob die schmerzlichen Gefühle nothwendig sind? Bayle zeigt zuerst, dass, selbst wenn man die Nothwendigkeit irgendeines Affects, um uns zu bestimmen, dass wir lieber in dieser als in einer andern Weise handelten, zugeben wollte, daraus noch nicht folgen würde, dass der Schmerz nothwendig sei; eine Abstufung in den Graden der Lust würde dafür genügen: „Die Thiere könnten das, was ihnen schaden kann, ebenso rasch und ebenso sicher lediglich durch den Reiz der vermehrten oder verminderten Lustgefühle unterscheiden. Der Vorgeschmack eines grössern Behagens, den jemand auf einem von einem grossen Feuer entfernt stehenden Sessel empfinden kann, wird genügen, um ihn zu verlassen, sich aus der Nähe dieses grossen Feuers zu entfernen, ohne dass er erst das Unbehagen desselben empfunden zu haben brauchte.“ Aber Bayle geht noch weiter und behauptet, dass schon die blosse Vorstellung dessen, was unserer Erhaltung entspricht oder ihr widerspricht, genügen würde, um unsere Thätigkeit zu erleuchten und anzuspornen, ohne die Dazwischenkunft des Affects der Lust oder Unlust: „Falls die Seele zu rechter Zeit eine klare Vorstellung von der Gefahr hat, welche ihre Maschinerie bedroht, und wenn dieser Vorstellung dieselbe rasche Empfindung der Lebensgeister folgt, welche heute das Gefühl des Schmerzes begleitet, so wird man sich jedesmal von der Gefahr, wenn es nöthig ist, entfernen, ebenso wie man sich gegenwärtig von ihr entfernt.“

Aber das, was vor allen Dingen beweist, dass das Vergnügen und der Schmerz nicht durch einen intelligenten Willen mit der Vermehrung oder der Verminderung der Kraft verbunden sind, ist ihre Untrennbarkeit von derselben Vermehrung oder Verminderung. Man hat nicht mittels einer voraus überlegten Combination Dinge verbinden können, die nicht verschieden oder identisch sind. Da das Vergnügen selbst das Bewusstsein der Vermehrung ist und ebenso der Schmerz selbst das Bewusstsein der Schwächung ist, so ist es absurd zu sagen, dass der erste Vorgang dem andern hinzugefügt worden ist, da das Bewusstsein eines Vorgangs dasselbe, von der subjectiven Seite betrachtet, wie der Vorgang selbst ist.

Weder das Vergnügen noch der Schmerz können irgendeine Art von Thätigkeit verursachen. Was uns zu handeln bestimmt sind Instincte oder Vorstellungen. Es ist wahr, dass unter den Instincten sich auch die Liebe am Vergnügen befindet, aber dies ist nicht dasselbe wie das Vergnügen. Es ist ebenfalls wahr, dass unter den Vorstellungen sich solche von angenehmen Gegenständen befinden, aber auch diese Vorstellungen sind nicht dasselbe wie das Vergnügen. Es muss übrigens ausserdem hinzugefügt werden, dass das Vermögen dieser Instincte und dieser Vorstellungen, unsere Thätigkeit auf Gegenstände, die uns Vergnügen verschaffen sollen, zu richten, oder es von solchen abzuwenden, die uns Schmerz verursachen müssen, nur bei den höher organisirten Wesen existirt. Dies Vermögen ist das Resultat einer Anpassung der Wünsche und des Willens an gewisse Impulse, und diese Anpassung ist selbst wieder die Wirkung einer natürlichen Zuchtwahl. Es ist leicht verständlich, dass diese Anpassung möglicherweise nicht existirt hätte, und in der That gibt es ganz andere Impulse, die für das Individuum vielleicht noch vortheilhafter sind. Das persönliche Interesse, welches in vielen Fällen sich durchaus nicht mit dem Vergnügen verbindet, der moralische Sinn, ein Instinct, der mehr

der Entwickelung der Gattung, als dem Vergnügen oder selbst dem individuellen Egoismus entspricht, wirken auf den Willen in derselben Weise wie die Liebe zum Vergnügen. Dieselben Richtungen des Wollens hätten also infolge einer ganz abweichenden Organisation, als nothwendige Consequenz nicht von der Vorstellung des Vergnügens, sondern von ganz verschiedenen Vorstellungen, z. B. der von Bayle angezeigten Idee der Erhaltung des lebenden Wesens abhängen können. Es ist nicht einmal nothwendig, dass die Thätigkeit eines Wesens durch Ideen geleitet sei, damit dasselbe sich vervollkommne und erhalte. Die Pflanzen, die keine Intelligenz besitzen, erhalten sich nichtsdestoweniger. Das beweist hinlänglich, dass ihre Bewegungen von Ursachen abhängig sind, welche sie in dem Sinne ihrer Erhaltung leiten, ohne dass sie dazu die Vorstellung des Vergnügens nöthig hätten.

Die drei Instincte des Vergnügens, des Interesses und der Pflicht bekämpfen sich gewöhnlich in den Individuen, und besondere Umstände begünstigen bald das Uebergewicht des Einen und bald des Andern. Es gibt Menschen von raffinirter Sinnlichkeit, bei denen alle Handlungen nur auf das Vergnügen abzielen. Sie opfern ihnen ihre eigenen Interessen, vergeuden ihr Vermögen und ihre Gesundheit, ruiniren ihre Stellung in der Gesellschaft und haben moralische Gewohnheiten, die, wenn sie unter der Mehrheit der Menschen herrschten, die Vernichtung der Gesellschaft herbeiführen würden. Die natürliche Zuchtwahl enthält die wahre, moralische Sanction. Verdorbene Völker, die ganz dem Vergnügen hingegeben leben, werden zu irgendeiner Zeit in dem Kampfe ums Dasein durch diejenigen ersetzt, deren Sitten im Gegentheil dem Wachsthum des Reichthums, der Intelligenz, der Bevölkerung und der nationalen Kraft dienlich sind.

Die Lust am Vergnügen wird indessen nur schädlich, falls sie über den moralischen Sinn das Uebergewicht erlangt; bleibt sie diesem unterthan und erhält

sie sich in richtigem Maasse, so kann sie nur vortheilhaft wirken. Wäre es anders, so würde die natürliche Zuchtwahl ihr nicht erlaubt haben, sich zu solcher Stärke zu entwickeln. Ein besonderer Zuwachs an Kraft entspricht nicht immer der Vervollkommnung des Individuums oder der Gattung. Aber für die Gesammtheit der möglichen Fälle ist es gleichwol sicher, dass diese Vervollkommnung das Ergebniss von Steigerungen einer bestimmten Art ist. Das Vergnügen befindet sich also zuweilen mit dem Interesse oder der Moralität in Widerstreit, aber es entspricht ihnen in einer grossen Anzahl von Fällen, und die Lust am Vergnügen, wenn sie sich nur an Vorgängen dieser letztern Kategorie zur Anwendung bringen kann, leistet dem Kampfe ums Dasein und folglich der Civilisation grosse Dienste, indem sie die particulären Willensbestrebungen in einem der Menschheit günstigen Sinne anregt.

Das, was wir hier bemerkt, findet ebenso gut seine Anwendung auf die Arten von Vergnügen, die aus der Kunst, als auf die, welche aus natürlichen Ursachen entspringen.

NEUNTES KAPITEL.

Willkürliche Production von Ursachen des Vergnügens. — Die Kunst.

In der weitesten Bedeutung des Wortes ist die Kunst der Gegensatz der Natur. Sie ist die willkürliche Production im Gegensatz zu der instinctiven oder natürlichen. Nach seiner etymologischen Bedeutung erweckt das Wort „*Art*" ebenso wie die Ausdrücke ἄρϑρον, Articulation u. s. w., die Vorstellung einer Anordnung, einer Einrichtung, einer Combination von Mitteln zum Zweck und folglich einer willkürlichen Vertheilung. Die willkürliche Production kann dem Nutzen oder dem Genuss dienen und daher stammt die wichtige Unterscheidung der nützlichen und der angenehmen Künste. In ökonomischer Hinsicht werden die ersten als Quellen der Reproductionen, die andern als Quellen des Luxus oder der nichtreproductiven Production betrachtet. Der Geschmack für den Luxus und für die angenehmen Künste darf niemals das Maass überschreiten und muss beständig dem moralischen und selbst dem persönlichen Interesse untergeordnet bleiben. Wir verstehen darunter nicht, dass ein Kunstwerk positiv eine moralische Belehrung einschliessen müsse. In diesem Falle würde dasselbe zu den nützlichen Productionen gehören. Wir wollen nur einfach sagen, dass das Trachten nach Vergnügen im allgemeinen nie in Wider-

spruch mit der Sorge für unsere Pflichten und unsere Interessen gerathen darf.

Die angenehmen Künste, — d. h. die willkürliche Erzeugung von Ursachen des Vergnügens — entstehen aus dem Wunsch, für die ungenügende und seltene Anzahl derjenigen Vergnügensursachen, die von selbst oder durch die Natur entstehen, eine Ergänzung zu schaffen. Nun hatten wir weiter oben gesagt, dass das Gefühl des Schönen unter allen den höchsten Rang einnehme, weil es sich mehr oder minder direct auf den Sinn der Vervollkommnung beziehe. Der Geschmack für die physische Schönheit, welcher mit der Höhenstufe in der Reihenfolge der organischen Entwickelung zusammenfällt, reagirt auf die geschlechtliche Auswahl. Die moralische Schönheit fällt mit dem ästhetischen Eindruck zusammen, welcher durch das Nützliche, das Gute, die Wahrheit, die Wissenschaft, die politische Organisation hervorgebracht wird. Die eigenthümliche Liebe zum Schönen hat daher viel mehr Anspruch darauf als der Geschmack an den übrigen Formen des Vergnügens ein nützliches Instrument des Fortschritts und der Civilisation zu sein und mit Recht mehr wie die andern ermuthigt zu werden. Da die schönen Künste weniger frivol sind als die übrigen willkürlichen Quellen des Vergnügens, so erklärt dies, wie die Aesthetiker dazu gekommen sind, sie als die Kunst im wahrsten Sinne des Wortes zu betrachten.

Man hat oft wiederholt, dass die Schönheit in der Kunst nicht dasselbe ist wie die Schönheit in der Natur. Das ist nicht genau richtig; es gibt für diese beiden Richtungen nur ein und dasselbe Gefühl. Aber richtig ist, dass der Künstler, indem er willkürlich und mit Verstand verfährt, die Freiheit besitzt die Gegenstände anders zu ordnen als sie es in der Natur sind, und sie abweichend zu gruppiren. Er schafft folglich neue Schönheiten der Composition und Anordnung. Eine rührende Begebenheit bietet sich in der Wirklichkeit meistens nicht so dar, dass wir alle Theile der-

selben in eine Vorstellung zusammenfassen könnten; gerade das geschieht aber in einem gut entworfenen Gedicht oder Roman. Ein der Form nach hässlicher Gegenstand kann in einem Gemälde durch geschickte Vertheilung von Licht oder Farbe der Bestandtheil eines malerischen Ganzen werden. Der Künstler kann also die Natur berichtigen, sie verschönern und mehr Vergnügen als sie verursachen. Er ist ferner nicht daran gebunden, ein Modell nachzuahmen, und wenn er nur den Eindruck des Schönen hervorruft, so liegt wenig daran, wenn er dies auch mit völlig phantastischen und von allem Vorhandenen ganz abweichenden Gegenständen thut. Er hat deshalb seinen Zweck als Künstler doch erreicht. Der beste Beweis dafür ist die musikalische Schönheit der Melodie, die keinerlei Aehnlichkeit mit irgendetwas, was in der Natur vorhanden ist, hat.

Die Nachahmung ruft allerdings ein eigenthümliches Vergnügen hervor, nämlich dasjenige, welches in der Vergleichung zwischen dem nachgeahmten Gegenstand und der Nachahmung selbst liegt. Dies Vergnügen verknüpft sich mit dem der Beschäftigung im allgemeinen, aber es ist sehr verschieden von dem der Schönheit und verhält sich zu den schönen Künsten nur accessorisch. Personen, welche in einer Gemäldegalerie nicht weiter kommen, als dass sie diese oder jene Person, diese oder jene Scene, ein Pferd, einen Baum erkennen, können sich sehr gut amusiren, aber sie haben deshalb noch keinen Kunstgeschmack. Die Malerei ist für sie nur ein Schriftsystem zum Entziffern, wahre Künstler begnügen sich aber nicht damit, ihr Augenmerk darauf zu richten.

Ein anderes, durch die schönen Künste verursachtes, aber von der eigentlich in ihrer Bestimmung liegenden Lust sehr verschiedenartiges Vergnügen ist die Bewunderung für das Talent des Künstlers oder des Dichters. Es ist sehr zweierlei, ein Werk bewundern und seine Schönheit fühlen. Wenn der Künstler die Gedanken vor allem auf sich und sein Genie zu lenken sucht,

so schlägt er einen falschen Weg ein, denn wir haben gesehen, dass das Vergnügen am Erhabenen eine viel niedrigere Stufe einnahm als das Vergnügen am Schönen.

Eine grosse Zahl von Aesthetikern hat die Behauptung aufgestellt, dass die Dichtkunst und die Kunst im allgemeinen die wunderbare Gabe besässen in eine Quelle des Vergnügens umzuwandeln, was in der Wirklichkeit nur eine Quelle des Schmerzes sei. Die, welche diese Meinung äusserten, dachten dabei hauptsächlich an die Anziehungskraft, welche uns zu tragischen Darstellungen hinzieht, zu der erdichteten Vorführung von Begebenheiten, welche Schrecken und Mitleid einzuflössen geeignet sind und die also keineswegs die Bedingungen angenehmer Objecte an sich vereinigen. Es dürfte nun gewiss sehr schwer halten, einzusehen, wie ein und dasselbe Gefühl schmerzlich sein könnte, wenn es durch gewisse Gegenstände erregt würde, und angenehm werden könnte, wenn es von denselben Gegenständen unter verschiedenen Umständen erregt wäre. Um diese Doctrin zu widerlegen, genügt es darauf aufmerksam zu machen, dass wir im gewöhnlichen Leben uns auch für schmerzliche Ereignisse interessiren. Die Menge drängt sich mit derselben Begier zu einem Unfall auf der Strasse wie zu der Vorstellung eines Melodramas. Grosse historische Vorgänge interessiren uns ebenso lebhaft wie die Lektüre eines Romans. Die Dramen, die sich vor den Gerichtshöfen abspielen, haben nichts Erdichtetes an sich, die Kunst hat sie nicht umgestaltet und dennoch folgt man ihnen mit einer nicht zu ersättigenden Neugier. Das Volk drängt sich haufenweise auf den Schauplatz der Verbrechen. Die Hinrichtungen, die Stierkämpfe, die gefährlichen Schaustellungen der Kraft oder Gewandtheit haben für einzelne Personen einen so unwiderstehlichen Reiz, wie ihn die Kämpfe der Gladiatoren und die blutigen Spiele des Circus für das römische Volk hatten.

Nach unserer Ansicht bildet nicht das Vergnügen die Quelle dieser Anziehungskraft, ebenso wenig bei

den Kunstwerken wie in den der Wirklichkeit angehörigen Schauspielen. Was uns anzieht und vor den Gegenständen des Schreckens und des Mitleids festhält, ist nichts anderes als das Interesse, d. h. ein Wunsch. Infolge unserer geselligen Instincte können wir keinen unsersgleichen von einem Uebel bedroht sehen, ohne zu wünschen, dass dasselbe sich nicht vollziehen möge. Wenn dagegen die bedrohte Person uns aus besondern Gründen antipathisch ist, so wünschen wir den Vollzug des Uebels. Ob der Wunsch nun negativ oder positiv sei, es besteht ein Interesse, solange er währt, und es ist die Eigenthümlichkeit des Interesses uns völlig zu absorbiren. Sobald der Wunsch befriedigt oder durch den Tod der uns interessirenden Person beendigt ist, so hört das Interesse auf, der Zeitpunkt für die Lösung des Knotens ist da, und wenn der dramatische Dichter so ungeschickt ist, sein Werk über diesen Punkt hinaus fortzusetzen, so erheben sich die Zuschauer und brechen auf, ehe das Schauspiel beendigt ist. Mittels des Interesses, nicht mittels des Vergnügens bemächtigen sich die tragischen Dichtungen oder die Melodramen unserer Seele. Wenn sie uns Vergnügen empfinden lassen, so ist es das Vergnügen an einzelnen Zügen des Erhabenen, oder an Schönheiten des Stils, oder an der vollendeten Composition des Werks. Aber in allen diesen Fällen lässt uns das, was uns in der Wirklichkeit ein Leiden verursacht, auch in der Kunst leiden, und wenn es dabei einen Unterschied des Leidens dem Grade nach gibt, so kommt dies einzig daher, dass die Täuschung in den Dichtungen niemals vollständig ist. Dieselben Begebenheiten flössen daher in der Dichtung ein geringeres Interesse ein als in der Wirklichkeit.

Dies erklärt wol, wird man uns sagen, woher wir, wenn wir einmal ein Stück begonnen, oder die ersten Seiten eines Romans gelesen haben, durch das Interesse gepackt und bis zum Ende mitzugehen gezwungen werden. Aber wie kommt es, dass wir auch ohne das

Theater betreten, oder das Buch geöffnet zu haben, uns zu einem Werke hingezogen fühlen, in welchem wir mehr Ursachen trauriger Affecte als Vergnügen zu begegnen erwarten? Dieser Erscheinung liegt dieselbe Ursache zu Grunde, welche die Menge nach dem Schauspiel einer Hinrichtung zusammenströmen lässt, die ihr gleichwol so peinliche Eindrücke bereiten muss. Es ist dies ein neuer Beweis dafür, dass das Vergnügen zu suchen nicht die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen ist. Der Mensch gehorcht unwiderstehlichen Instincten, die häufig nicht allein seinem Vergnügen nicht entsprechen, sondern demselben schnurstracks entgegengesetzt sind. Es besteht, wie wir schon gesagt haben, keine directe Wechselbeziehung zwischen dem Vergnügen und dem geselligen Instinct. Das Vergnügen entspricht einer augenblicklichen Kraftvermehrung im Bereich des Gehirnbewusstseins. Das Princip der moralischen Instincte und der aus ihm fliessenden Neigungen muss dagegen in dem gesucht werden, welches der Erhaltung und dem Fortschritt der Gattung nützlich ist. Welche peinlichen Opfer erheischt nicht oft der mütterliche Instinct! Welche Thaten der Hingebung sind nicht oft allein durch die Liebe zur Menschheit eingeflösst worden! Bei allen für das gesellschaftliche Zusammenleben organisirten Wesen gibt es einen Instinct, der das Individuum antreibt, selbst auf die Gefahr hin sich selbst zu schädigen, überall hinzueilen, wo eine Gefahr für seinesgleichen vorhanden ist. Die Bienen schwärmen zum Schutz des bedrängten Bienenstocks herbei. Die Ameisen drängen sich in Massen, wo eine Gefahr für irgendeine von ihnen entsteht. Die Erhaltung der Genossenschaft erfordert dies und die natürliche Zuchtwahl, welche die Bildung der Instincte leitet, sichert die Bedingungen dieser Erhaltung. Ebenso kann der Mensch nicht unempfindlich dem gegenüber verharren, was das Leben und die Sicherheit seinesgleichen angeht. Ohne dem hätte es niemals eine menschliche Gesellschaft gegeben.

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Und da es das Eigenthümliche eines jeden Instincts ist, sich über den einzelnen Nutzen, der seine Entstehung verursacht hat, auszudehnen und auf alle analogen Fälle zur Anwendung zu kommen, so interessirt der Mensch sich auch beständig für alle Leiden der Menschheit, seien dieselben wahre oder wahrscheinliche, selbst dann, wenn er durch persönliches Eingreifen nichts an ihnen ändern kann. Damit der Mensch sich getrieben fühlte seinesgleichen in der Gefahr zu Hülfe zu kommen, musste er von der Natur mit einem Instinct begabt sein, der ihn nöthigte, selbst an Begebenheiten Antheil zu nehmen, bei denen er sich nicht hülfreich erweisen konnte. Hiervon liegt auch viel in der Anziehungskraft, welche tragische Vorstellungen auf uns ausüben. Ausserdem ist in derselben wirksam das Verlangen, der Unthätigkeit zu entfliehen, sich zu unterrichten, etwas Neuem beizuwohnen (Vergnügen der Beschäftigung); endlich wirkt, wie wir schon gesagt haben, die Hoffnung, Schönheiten der Composition, des Stils, Zügen von Witz zu begegnen, ohne noch das Talent der Schauspieler und das Verdienst des Verfassers in Anschlag zu bringen (Vergnügen der Bewunderung).

Ebenso wie die Liebe des Vergnügens und selbst des Vergnügens am Schönen immer dem moralischen Sinn und den Interessen der Individuen untergeordnet werden muss, ebenso darf die Pflege der schönen Künste sich niemals auf Kosten der nützlichen Production oder der für die sociale Haltung nöthigen Institutionen entwickeln. Von zwei Nationen, die gleich reich und gleich zahlreich sind, würde diejenige, welche, beherrscht durch eine übertriebene Liebe für Eleganz, alle ihre verfügbaren Kräfte den schönen Künsten und dem Luxus opferte, unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Civilisation, in dem internationalen Wettkampf bald durch diejenige erdrückt werden, welche vorsichtiger wie sie einen grossen Theil ihrer Kräfte, ihrer militärischen Organisation zugewendet hätte. Die

Geschichte beweist ausserdem, dass die schönen Künste immer die Krönung, und nicht die Quelle der Civilisation gewesen sind. Da sie der Ausdruck eines Ueberschusses an intellectueller Energie und einer wahrhaften Ueberfülle idealer Kraft sind, so konnten sie eine beträchtliche Ausdehnung nur nach einer starken Anhäufung von Nutzbarkeiten und der Erfüllung zahlreicher ökonomischer Bedingungen gewinnen. In der Zeit der ersten Anfänge der Civilisation belegen die materiellen Bedürfnisse des Lebens fast die ganze Thätigkeit des Individuums mit Beschlag. Der Mensch hat kaum die Musse, an die zarten Befriedigungen seiner intellectuellen Fähigkeiten zu denken, und wenn er sich mit dem Vergnügen der andern beschäftigen wollte, so würde er schwerlich ein Publikum finden, das ihn anzuhören Musse fände. In solcher Zeit würden ein Sophokles, ein Shakspeare, ein Molière das Genie, welches sie in glücklichern Jahrhunderten der Schaffung ihrer Meisterwerke widmen konnten, dafür aufgewandt haben, um über eine wilde Bestie zu siegen, um sich ein Mahl oder ein Nachtlager zu verschaffen.

Wie ist der Fortschritt in der Architektur gewesen? Der Mensch hat zuerst hohle Baumstämme, Höhlen, alle Zufluchtsstätten, die die Natur ihm verschaffen konnte, bewohnt. Dann hat er sich plumpe Wohnungen aus Steinen, einigen Zweigen oder Gras construirt. Später erst hat er daran gedacht, die Eintheilung angenehm fürs Auge, symmetrisch und regelmässig zu machen. Dann sind Zierathen aller Art an die Reihe gekommen, und endlich ist man dahin gelangt, Gebäude, die keinen unmittelbaren Nutzen, keinen andern Zweck haben als einen ästhetischen, Säulen, Porticusse und andere bauliche Monumente dieser Art zu errichten. Darin liegt alsdann der Triumph der Schönheit, die Herrschaft der Kunst um der Kunst willen. So ermöglicht jede Vermehrung des Reichthums in einer Gesellschaft einen

Fortschritt in der Richtung des Angenehmen und des Luxus.

Ebenso ist es mit der Literatur. Zuerst tauschen die Menschen nur die nützlichen Ideen aus, die lediglich angenehmen erregen nur wenig die Aufmerksamkeit. Alsdann werden sie unmerklich dahin geführt, der Wahrheit einige Verzierungen hinzuzufügen. Es ist das die Zeit, in der die Geschichte, die Philosophie, die Moral, die Religion in der Epopöe, den Mysterien, den didaktischen Dichtungen zur Darstellung gelangen, verschönert von den Reizen des Versbaues, der Musik und der Poesie. Schliesslich entwickelt sich die Poesie im Roman und im Theater allein und unabhängig. Die reine Dichtung entsteht, die keinen andern Zweck hat als der Einbildungskraft und dem Geschmack Vergnügen zu bereiten, befreit von allen historischen, religiösen oder einen Nutzen bezweckenden Nebengedanken. So entstehen drei gesonderte charakteristisch unterschiedene Perioden. Die erste kennzeichnet sich durch die Richtung auf die ausschliessliche Nützlichkeit, die zweite durch eine Combination des Nützlichen mit dem Angenehmen, die dritte durch das ausschliesslich Angenehme. Jeder dieser Fortschritte kommt von selbst zu Stande, sobald die Bedingungen seines Entstehens geschaffen sind.

Wenn wir die meisten civilisirten Nationen des modernen Europa betrachten, so finden wir, dass die germanischen Völker fast ausschliesslich durch die vorwiegende Richtung auf das Nützliche beherrscht werden, während die romanischen Völker einen viel ausgesprochenern Geschmack für das Vergnügen, den Luxus und die schönen Künste haben. Die deutschen Aesthetiker sind im allgemeinen so erfüllt von dem Wunsche, die Kunst zu erhöhen, sie als ein Mittel für einen moralischen Zweck darzustellen, dass sie dahin gelangen, sie vollkommen zu entstellen und etwas ganz anderes als Kunst aus ihr zu machen. In den Werken von Schelling, Hegel, Zeising, Vischer, Carrière, Schopenhauer, Hart-

mann wird die Kunst fast ausschliesslich als eine Quelle metaphysischer Belehrung und nicht als eine Quelle von Vergnügungen des Geschmacks betrachtet. Wir haben gesehen, dass die Kunst ein Gegenstand des Luxus ist, die Deutschen machen eine Religion aus ihr. Ihre Künstler stimmen ausserdem mit den Theoretikern überein. Der grösste Theil derselben, Maler oder Musiker, betrachten sich als mit priesterlicher Würde bekleidet und sie geberden sich als ob es ihr Amt sei, das Wahre und Schöne zu offenbaren. Sie beweisen indessen damit nur, dass jenseit des Rheins der Geschmack viel weniger geübt wird, als der gelehrte oder philosophische Gedanke. Aber dieser philosophische Geist verschafft Deutschland unermessliche Vortheile, weil er sich im praktischen Leben mit dem Geist der Methode, des Systems und der Organisation vereinigt.

In Frankreich dagegen machen sich die sämmtlichen Instincte, welche den Geschmack darstellen, die Liebe des Schönen, der Anmuth, der Eleganz ihren überwiegenden Einfluss nicht allein in den Künsten und Wissenschaften, sondern auch in den Erzeugnissen der Industrie und selbst in den Sitten fühlbar. Das Vaterland Molière's ist gegenwärtig das einzige Land, welches in Wahrheit ein nationales Theater besitzt. Unsere Maler sind heute die ersten Coloristen der Welt und sie haben den guten Geschmack, sich nicht für Metaphysiker auszugeben. Unser Land ist das einzige, welches die Verfeinerungen eines manchmal ausgesuchten Geschmacks bis in die geringfügigsten Einzelheiten des gewöhnlichen Lebens einzuführen weiss. Die Gabe des Scherzes, der Sinn für die feinsten Unterscheidungen, das Talent, scharfsinnige Zusammenstellungen zu erfassen, ertheilen dem französischen Charakter mehr wie jedem andern ein gewisses verführerisches Etwas. Aber man muss anerkennen, dass die Franzosen wie alle Völker, die Kehrseiten ihrer guten Eigenschaften besitzen, und unglücklicherweise sind die Mängel derselben sehr ernste. Das Uebergewicht des Geschmacks erstickt bis zu einem

gewissen Grade die philosophischen Fähigkeiten, und die verfeinerte Cultur der Einbildungskraft in der Bedeutung des Angenehmen oder Schönen verursacht eine Vernachlässigung der Cultur der Vernunft in der Bedeutung des Guten und Nützlichen. In Frankreich handelt es sich weniger darum, richtig zu denken, als beredt zu sprechen, oder elegant zu schreiben. Die Geduld erheischenden Analysen, die langen Deductionen, der Geist der Methode und folgerichtigen Entwickelung widerstreben unserer Lebhaftigkeit. Ganz gewiss haben wir in allen Wissenschaften eine gewisse Anzahl ausgezeichneter Geister, die sich den berühmten Gelehrten anderer Völker ebenbürtig an die Seite stellen; aber es ist gleichwol wahr, dass der Unterricht, was die Ausdehnung anlangt, bedeutend weniger bei uns verbreitet ist als z. B. in Deutschland, und dass die Pflege der moralischen Wissenschaften in Frankreich eine ungleich weniger praktische Richtung genommen hat als in England. Während Deutschland mit einer gewissen Härte darauf besteht, die gesellschaftliche Ordnung auf die Kraft und Wahrheit selbst in schonungsloser Weise zu gründen, setzt ein oberflächlicher Idealismus uns den gefährlichsten Täuschungen aus. Bei uns stösst man aus Gründen, die fast alle dem Bereich des Geschmacks und des Gefühls entnommen sind, die fruchtbarste Theorie des 19. Jahrhunderts, die Theorie der Evolution, zurück, welche den conservativen Principien in der Politik allein eine wahrhaft wissenschaftliche Basis liefern könnte.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Date Due



